

# 目 录

序.....	1
从经典诠释传统论二十世纪《易》诠释的分期与类型 .....	1
一、前言 .....	1
二、二十世纪《易》学的突破 .....	3
三、学术界对百年《易》学派别与分期的看法 .....	8
四、百年《易》学发展的三个时期 .....	17
五、近代学者诠释《周易》的三种类型 .....	28
六、结论 .....	50
《易图明辨》与儒道之辨 .....	52
一、前言 .....	52
二、《易图明辨》的写作背景 .....	54
三、《易图明辨》的整体方法 .....	61
四、《易图明辨》的三个分判 .....	65
五、儒道之辨的三个历程 .....	73
六、结论 .....	80
附图 .....	82
论儒道《易》图的类型与变异 .....	84
一、前言 .....	84
二、问题的提出 .....	86

三、“图”——非文字的诠释工具 .....	91
四、图的变异:以《太极图》首圈为例 .....	96
五、《易》图的四种类型 .....	106
六、图象思维与经典诠释 .....	132
七、结论 .....	135
附图 .....	137
 周敦颐《太极图》及其相关诠释问题 .....	163
一、前言 .....	163
二、古今《太极图》图形的歧异 .....	164
三、《太极图》问题的焦点 .....	175
四、朱熹的诠释与儒道思想的转移 .....	182
五、《太极图》思想归属的四种观点 .....	200
六、结论 .....	204
附:杨儒宾教授函 .....	207
附图 .....	208
 高邮王氏父子对《周易》的诠释 .....	222
一、前言 .....	222
二、以爻位训释爻辞、爻象 .....	223
三、以本卦自释,复以六十四卦互释 .....	231
四、以诸经、诸子训释《易经》 .....	235
五、发明本经义例 .....	238
六、追求全经义例一贯的观念 .....	245
七、余论:方法论的检讨及关于吴皖分派的问题 .....	249
八、结论 .....	256
 人物生卒年及索引 .....	258
名词索引 .....	267
 主要参考书目 .....	271



# 从经典诠释传统论二十世纪 《易》诠释的分期与类型

## 一、前言

中国传统儒者研究和诠释《周易》，大致分为义理、象数、图书三个方向，形成三个不同的体系<sup>①</sup>。19世纪以降，中国受到内忧外患的刺激，学术思想也产生了激烈的变化。论者或认为，百年来中国学术思想的整个传统架构，几为全盘崩溃而后重新组合。在这里我暂不欲以此一观点来坐实学术界对于《周易》的诠释与研究，亦完全合乎“崩溃→重组”此一轨迹方向；但百年来学者释《易》，的确经历了较大的变化。

本文讨论的范围，是以20世纪为限。就20世纪的《易》学作全盘介绍，

① 屈万里先生《先秦汉魏易例述评·自序》说：“历代《周易》之学，凡经数变：上下经文，初止用于占筮。十翼而后，乃借以阐发哲理。至西汉中叶，孟喜习灾异之术，好以象数说《易》；东汉《易》家，推衍其说，至三国而极。王弼奋起，扫象数之穿凿，复于十翼之平实，历六朝隋唐，定于一尊。下逮赵宋，‘河图洛书’、先天后天之说兴，而《易》学再变，以迄晚明。逊清考据之学，突越前代，复排河洛先后天之谬，而反于汉人之象数。至于今兹，余风未泯。惟例变虽多，然综其大别，则不过象数义理图书三者而已。”（台北：学生书局，1969。页1）屈先生这段文字对《易》学发展历史演变的观点，是属于本世纪三个《易》学论述中的一种论述。但基本上传统《易》学分为象数、义理和图书等三个领域，形成三个不同的体系，是一个不争的事实。另一种说法则认为：《易》学只有“义理”与“象数”两途，这是因为他们将“图书”纳入“象数”之中。我的看法认为，图书学说固然主要建基于象数，但事实上宋儒图书之学的象数与汉儒的象数两者即颇不相同，而汉儒的象数之学与宋儒的图书之学彼此不能互相涵括，分列应该较为清楚。

目前最新的专书可能是杨庆中《二十世纪中国易学史》一书<sup>①</sup>。而早在1961年已有高明《五十年来之易学》<sup>②</sup>一文,著录作者52人,作品92部。继而有徐芹庭在《六十年来之国学》<sup>③</sup>一书中所撰《六十年来之易学》一文,著录作者53人,作品47部35篇,另“丛书或专集所列之易学”计作者94人,作品72部288篇。林庆彰主编《经学研究论著目录》1912—1987和另一部1988—1992,著录81年间《易》学论著。1912—1987共75年间的《易》学论著,含专著、论文及学术期刊,计2536种。1988—1992共4年间的《易》学论著,计1986种。依此推算,至本年底亦即20世纪最末一年为止<sup>④</sup>,中国学术界的《易》学论著,粗估约有七千种左右。

据《经学研究论著目录》的分类,百年来中国学术界的《易》学研究的课题的确十分多。但总的来说,可以概分为三大类:第一类是偏重文献而以《周易》经传为主要研究对象的;第二类是研究《易》学理论体系及其相关问题的;第三类是研究《易》学史,包括历代各家各派《易》学理论的。当然这三类《周易》研究彼此之间密切相关,并非可以截然划分。因为本文是站在“经典诠释”的角度撰写,因此必然将焦点较集中在第一类的论著。

本文是为2000年6月1日“东亚近世儒学中的经典诠释传统”学术研讨会撰写的3篇“背景论文”之一,主要是就本世纪《易》诠释的整体背景,作鸟瞰式的描述。限于篇幅,若干随文提及的重大问题暂未能作深入的分析与讨论工作,只能留待未来以专文方式再作讨论。另方面,下文会论及徐芹庭、杨庆中、廖名春等关于20世纪《易》学的著作,凡他们著作中已经讨论过的内容,本文尽量不予以重复论述,但与本文题旨有关涉者亦必尽量提及。另外,相关《易》学课题的著作情况,《经学研究论著目录》均已极为详尽地著录。本文在讨论相关问题时,亦将不会以罗列著作名称为务。

① 杨庆中:《二十世纪中国易学史》(北京:北京人民出版社,2000)。

② 据徐氏称该为“1961年张晓峰先生刊于中国一周”。参程发轫主编:《六十年来之国学》(台北:正中书局,1972),第1册,页16。

③ 程发轫主编:《六十年来之国学》,同前注。

④ 承林庆彰教授见告,《经学研究论著目录》1993—1997的部分已经完竣,即将付梓。

## 二、二十世纪《易》学的突破

### (一)《周易》诠释传统架构

从经典形成的角度观察,《易传》(包括传本的《十翼》以及随着帛书《周易》出土的《要》、《昭力》等篇,以及其他可能存在过的释《易》作品)系从《易经》而来;《易经》之中,卦爻辞是解释六十四卦三百八十四爻的;六十四卦又系自八卦重叠而来;八卦系自阴阳爻叠合而成。合三爻而成一经卦,八卦重而为六十四卦,合卦爻辞而成“易”(即后世之《易经》),《十翼》出而有《易传》,秦汉以降,二千余年学者以《周易》经传为中心,诠释推衍,使《周易》相关著述汗牛充栋,《易》学蔚为大观。李申在《发挥派与本义派——易学方法论两派述评》一文中说:

《易传》是对《易经》的发挥。《易经》之中,辞是对卦爻的解释,而卦爻本来是无辞的。卦象之中,六十四卦又是八卦的发展。再往前推,起初可仅有阴阳二爻以定吉凶而已。因此,一部《周易》,乃是由二爻、八卦、六十四卦、卦爻辞、传依次发展的金字塔形结构。前一部分是后一部分的源头,后一部分是前一部分的发展、发挥。好像从一个山泉中流出的水,起初只是涓涓细流,后来汇进了支流和雨水,成为一条浩荡奔流的江河。《周易》本身,就是不断发展、发挥的产物。因此,从八卦的创造开始,《周易》的每一位作者,都是发挥派。<sup>①</sup>

李申对于《周易》一书如何形成的观点讲得很清楚。他的所谓“发挥”,所强调的是《周易》如何由阴阳二爻为起始点,发展而为八卦、六十四卦、卦爻辞,再而至于《十翼》。其内在关系,是在于晚出的部分(如卦爻辞)一定是不断

<sup>①</sup> 李申:《发挥派与本义派——易学方法论两派述评》,刊《哲学研究》,第1期(1992年)。



扣紧着早出部分(如卦爻)的中心意旨,同时又发挥出新的意义。他认为“本义派”其实也就是“发挥派”——所有研究《周易》的学者,都是在发挥自己的思想体系之中求取本义。

其实不独《周易》如此,诸经恐怕亦无不如此。《五经》本身处于经部文献的核心,其重要性自不待言。但历代注经者多掌握原始经文文本中某一字、一词或一观念,虽然一方面不忘字词的本义,但也同时不断灌注入自身的思想观念。如此演绎下去,每一个阶段都可能创发出数不清的新思维和新意义。李申说“《周易》的每一位作者都是发挥派”,其实《五经》的每一位作者和注释者,都可以说是发挥派、演绎家<sup>①</sup>。

上文论述《易传》对《易经》的发挥,主要看出,卦爻辞是整个《易》学世界的核心。《易传》作者踏出了第一步,从核心观念往外发挥出去,但又紧紧地向核心的意义靠拢。《易传》以后,诠释演绎《周易》的学者,大体上亦遵循此一方向发挥撰述。我们试将《周易》的诠释传统置于历史发展的脉络来看,即可明了。

就著述的种类而论,中国三千年经学的著作,第一类是经书(即《五经》),第二类是直接诠释经书的著作(包括两类,一类为《公羊》、《尔雅》之类,初为释经著作,后则入于“经”的行列,与《诗》、《书》并列;另一类则为《毛传》、《尚书大传》等未列入《十三经》却同为直接释经的著作),第三类是注释第二类释经著作的著作(如何休《春秋公羊传解诂》、郑玄(127—200)《毛诗笺》之类),第四类是疏释第三类释经著作的著作(如徐彦为何休(129—182)《春秋公羊传解诂》作《疏》、孔颖达(574—648)为郑玄《毛诗笺》作《正义》之类)。每类释经著作的时代都较前一类为晚,后一类解释前一类,形成了一种尊崇古昔、依随传统的型态。这四类著作,每一类就是一层:第一类为核心;第二类为第一层,包围着核心;第三类为第二层,包围着第一层,如此类推。

上述经学诠释的型态,至南北朝而大备。《隋书·经籍志》载录汉魏经

<sup>①</sup> 关于儒家“经”的本义,可参叶国良、夏长朴、李隆献编著:《经学通论》(台北,空中大学,1996),第一篇“绪论”,第一章“经与经学”,页3-13。相关论文则可参华仲馨:《六经讨源与孔子述作》,《孔孟月刊》,第7卷第9期(1969年),页4-5。



注非常多,当时学者比较少直接诠释《五经》,而以“尊古”的态度,解释或补充汉代旧传旧注的则较多<sup>①</sup>。据李延寿《北史·儒林传》,魏晋以来经学,至隋统一而北学并于南学<sup>②</sup>。据《隋书·儒林传》,隋文帝晚年“不悦儒术”,至炀帝复学,“旧儒多已凋亡”,隋唐之际,“方领矩步之徒,亦多转死沟壑。凡有经籍,自此皆湮没于煨尘矣”<sup>③</sup>。

自唐人纂修《五经正义》,采集汉魏以来注疏的某一种加以传述疏释,“《易》用辅嗣而废康成,《书》去马、郑而信《伪孔》,《谷梁》退麋氏而进范宁(339—401),《论语》则专主平叔”<sup>④</sup>,经传注疏的形体定于一尊,这一传统发挥至极致<sup>⑤</sup>;但定于一尊也产生了举一废百的副作用,造成了许多汉魏经说的失传,也为后儒所诟病。另方面,唐代《五经正义》的编集,已标识了前述四类经学著述总合起来的一种成熟的型态。

北宋以降,儒者跳脱《正义》及汉魏旧经旧注的矩矱,做了大量疑经改经的工作。就本文所提出“四类著作”的观念看来,宋儒舍弃《正义》甚至汉儒传注,直接“以意逆志”,重新注解经典,启导新的风气,突破了尊信旧传旧注的老传统。如程颐《易传》不用王(弼)、韩(康伯)注<sup>⑥</sup>,朱熹《诗集传》不诠释《毛传》、《郑笺》等。他们表现出一种不甘心于做第五类或取代第四类经学著述工作的态度,而希望占据着“第二类”(或至少具有与汉儒经注平等的地位)的位阶。宋儒直接攻取先秦经典,为经文作出新的注解,无论其为疑经抑或改经,始终对《五经》这个核心维持高度尊崇,而儒学竟亦因得转化,创立新的局面。

① 举《诗经》为例,“《齐诗》魏代已亡,《鲁诗》亡于西晋。《韩诗》虽存,无传之者”,因此《隋志》载录《诗经》书目,“亡书合七十六部”,存者 39 部,《韩诗》著述只 3 种,其余 36 种均为《毛诗》。36 种中,包括后魏太常卿刘芳(453—513)撰《毛诗笺音证》十卷、晋给事郎杨义撰《毛诗辩异》三卷、乌程令吴郡陆玑撰《毛诗草木虫鱼疏》二卷等等,不一而足,而绝无跳脱《毛诗》或三家《诗》而直接疏释《诗经》的作品。

② 《北史》(台北:鼎文书局,1980),卷八十一,第 4 册,页 2707。

③ 《隋书》(北京:中华书局,1973),卷七十五,第 6 册,页 1706—1707。

④ 江藩(1761—1831):《汉学师承记·序》(香港:商务印书馆,1964),页 11。

⑤ 如孔颖达修《毛诗正义》、《尚书正义》,采《毛传》、《郑笺》、《伪孔传》为本,而以刘焯(544—610)、刘炫(546—613)的底本为《正义》之类。

⑥ 《伊川易传》亦将各爻的象辞分系在该爻之下,所据的亦是王弼的本子。

以上的分析,可以归纳为下列几点:

1. 中国自北宋以后,释经方法析为两个途径:其一是宋元时期突破汉唐经注笺疏传统,甚至于疑经改经的途径;其二则是清儒尊汉学,重新以汉儒经注为诠释经典基础的经学著作。前者直接从《五经》原文抽绎出新观念以作新解,企图建立新传统以取代汉儒的旧传统;后者则充分利用汉儒旧注,强调了回归汉儒经术的旧传统的重要性。
2. 秦汉以降儒者治《易》,囿于“《易》历三圣”的说法,凡研究《周易》的学者,几乎必视“经”<sup>①</sup>、“传”<sup>②</sup>为一整体,鲜少区分卦爻辞与《十翼》。与治三家《诗》者可以舍弃《毛传》、治《春秋》者可以不信《左传》之类并不相同。在历代注《易》的学者中,朱熹是特别强调“本义”二字的,但亦未见将《十翼》排除在外,存而不论。清儒对《周易》一书的诠释,切入的方法很多<sup>③</sup>,但大致上亦不区分经传。
3. 上述释经著作“后一类解释前一类”的型态,形成了一种尊崇古昔、依随传统的结构。《五经》实为历代儒者儒学信仰最具体、最

① 即八经卦、六十四别卦及卦辞爻辞。

② 即《十翼》。

③ 从著作的体例上说,有逐字逐句作诠释的,如李光地(1642—1718)《御纂周易折中》;有标示《易》学大旨的,如孙奇逢(1584—1675)《读易大指》;有通论《易》理的,如李光地《周易通论》;有随笔札记,如王夫之《周易稗疏》;有释六十四卦为主的,如张英(1631—1708)《易经衷论》、乔莱(1642—1694)《易侯》。凡此种种,不一而足。著作体例虽看似只居外缘,但某些方面也反映了清儒诠释《周易》的取向。举例而言,旧儒释《易》鲜少区分经传,但《易经衷论》和《易侯》二书,均略去《系辞》、《说卦》、《杂卦》、《序卦》四传不论,表明了他们不采信四传的立场。而真正从思想内容上说,则大约可区分为六类:一、向内诠释《周易》经传的:如张烈(1622—1685)《读易日钞》、李光地《周易折中》,是发挥朱熹《易本义》而来,可谓阐发先儒义理;至如焦循(1763—1820)《易学三书》,完全以《周易》经传内容为依据,阐发出时行、相错、旁通等三个基本条例,可谓将“向内诠释《周易》经传”这一取向发挥到了极致;二、借由《周易》兼发挥其哲学思想的:如王夫之《周易外传》;三、运用经学考证方法析论《易》理:这一类著作杂录于清儒经学著作中,如顾炎武(1613—1682)《日知录》、钱大昕(1728—1804)《十驾斋养新录》、戴震《经考》、王引之(1766—1834)《经义述闻》等;四、附会历史人事:如乔莱《易侯》,“解经多推求人事,参以古今之治乱得失”,其内容多以爻占牵合历史人事;五、搜罗旧注旧说的:如惠栋《周易述》;六、推衍阐发象数图书学说的:如姜兆锡(1666—1745)《周易蕴义图考》,以邵雍先天之学为主,演绎错综互变的体例。又如赵继序《周易图书质疑》,则专以卦变和象数言《易》,虽亦创为三十二图,但实际上却不主张邵雍、朱熹等学者的“河图洛书”学说。



核心的依据,而旧传旧注也扮演了重要的层层包围着核心的角色。如果我们说中国的文化传统具有特殊的坚实性及绵延性,这种坚实性与绵延性,就和中国经典诠释传统的这种特殊型态与结构,可能有密切的关系。<sup>①</sup>

## (二) 本世纪《易》学诠释的突破

我之所以不厌其烦地说明这一段长达二千余年的经学诠释发展过程,主要是要指出:本世纪中国学术界对《周易》的诠释,最重要的一个特点就是突破了二千余年的这一种主流的诠释架构。当然,这种主流的诠释架构不是《易》学史所独有的,整个儒家经典诠释架构恐亦无不如是。单就《周易》而言,无论是汉魏儒者透过施、孟、梁丘、京房(77BC—37BC)等《易》家学说诠释《易经》,抑或是元明儒者借由程朱体系解释《周易》经传,绝大部分的学者都视《易经》为蕴含圣人至理的宝典,而必须透过疏释某一层或某二层的经部文献,以求逼近《周易》的核心道理。而本世纪治《易》的学者,则不再像传统大部分学者那样,抱着“《易》历三圣”的观念看待《周易》,或以发挥旧注旧疏的义训为务。大部分的学者都以历史的眼光或哲学的观念,将《周易》经传及一切衍生发挥出来属于《易》学范围的材料一律平等对待。

事实上,传统学者诠释《周易》所形成的这种尊古崇古的模式,和历代尊孔尊儒的环境彼此互为因果,互相依存。此一情况,逐渐使《周易》研究产生了四种不同的困境(清代儒者即承受了这些困境):

第一种困境是受困于传本《周易》的内部问题,亦即因接受魏晋以来一线单传的《周易》版本<sup>②</sup>,以致无法解决传本文献上的一些问题。例如《系辞传》的

① 关于《五经》以及诠释《五经》的历代注疏之间的衍生关系,戴君仁:《经疏的衍成》(《梅园论学续集》,台北:艺文印书馆,1974,页93-117)一文论述最为扼要详确。

② 屈万里先生说:“唐初撰《五经正义》,于《易》用王氏(雄按:王弼)《注》,而郑(雄按:郑玄)学寝微;至南北宋之际,郑注遂亡。盖自唐初迄今,说《易》之书虽众,而其经文几无不用王氏之本者。朱子《本义》,虽依吕氏所定,分经传为十二篇,而经文固仍王氏之本。然则就经文言之,千余年来,惟王辅嗣之本孤行人间也。”参见氏著:《汉石经周易残字集证·自序》(台北:联经出版事业公司,1984),页1。

错简问题,《杂卦传》释卦次序的问题<sup>①</sup>等。第二种困境是《周易》为儒家经典的信仰。清儒普遍视《周易》为儒家经典;然而以今日的研究成果观察,《周易》经传内容是否全属儒家学说,已有争议。第三种困境是考古学未甚兴盛,缺乏新材料刺激旧研究。第四种困境是受困于传统《易》说,缺乏新思维的刺激。

上述清代《易》学的四种困境,自 19 世纪西方文化及思潮传入中国,便开始得到纾解。20 世纪中国学术界因科学精神随着西方文化思潮而传入,以及地下遗物随着考古学兴盛而出土,《易》学研究得到重大的突破。其中尤以金文、甲骨文、汉石经、马王堆帛书《周易》以及安阳殷墟遗物出现的数字卦等四类材料,刺激《周易》研究最大。使前述第一种及第三种困境同时得到改善,传本文献上的问题得到若干突破,而新材料也刺激了新的研究。此外,儒家思想独尊的局面逐渐式微,也改变了第二种困境。再者,20 世纪初西方学术思想传入中国、先秦诸子学说复兴、哲学思维的多元化以及国人价值观念的改变,则改善了第四种困境。

### 三、学术界对百年《易》学派别与分期的看法

#### (一) 高明、徐芹庭的观点

徐芹庭《六十年来之易学》一文收录于程发轫(1894—1975)编著《六十年来之国学》一书中。徐文对于民国以来《易》学发展的基本论述架构,主要

<sup>①</sup>《杂卦》自乾坤起首,次比师二卦、临观二卦、屯蒙二卦,以下一直至需讼二卦,基本上都以“反对”为序。但自“大过,颠也”以下以迄夬卦,次序不复为反对。旧说或以为错简(《群经韵读》主此说),或以为大过以下次序原则为“互体”,即大过初二三为巽、二三四为乾,互体为姤;如此类推。戴震指出:“其说至巧。《杂卦传》若信为孔子所作,窃疑圣人之言不如是之巧也。”关于《杂卦传》的相关问题,较早的专著有周善培《周易杂卦证解》,近年则台湾清华大学朱晓海教授曾著《杂卦辨》、《杂卦再辨》(前者刊《幼狮学志》,第 19 卷第 3 期[1987 年]。后者为 1988 年台湾科学委员会研究奖助论文),学者萧汉明有《杂卦论》(刊《周易研究》,1988 年第 2 期)。唯黄沛荣师《周易卦序探微》一文从叶韵及变覆的关系探讨其未错简前的原貌及内在原理,论之最为详审谛当,参《易学乾坤》(台北:大安出版社,1998),页 22—23。



系依据其师高明《五十年来之易学》加以发展而成<sup>①</sup>，他们都将60年来《易》学的著作分为注释、论述、考证、创新等四个派别，其定义如下：

1. 注释派：多为清末宿儒，有感于国变，抱忧患意识而治《易》。因为他们较守旧，故治《易》亦多沿袭旧法，不能出注释之外。
2. 论述派：多就前儒《易》学加以论述，而已见亦寓其中。
3. 考证派：言《易》而侧重于考据，立说必凭乎证验。
4. 创新派：援引欧西思想以入《易》，而为《易》注入新血液，组成新体派，表现新面目，创造新生命。

其后徐氏在1980年发表《民国以来象数与义理派之易学》<sup>②</sup>一文，第一节“民国以来易学之概观”，一方面抄录《六十年来之易学》的部分内容，一方面又稍稍变易旧说而成。这篇文章有6点值得注意：

1. 他在该文第一节中将民国以来《易》学派别区分为图象、疑古、创新、考证、论述等五派，与之前的区分为四派不同。
2. 他仍然最推崇“图象派”，称“民初遗老多推崇象数，而兼及图书”，评价“此派《易》学较为笃实，可称继往学，守先儒之道者也。”这段文字中徐氏虽未提及“图象派”，但所论与第二节“图象派之易学”相同。图象派的大师中，他首推杭辛斋（1869—1924）为巨擘，仍然沿用9年前的观点。
3. “疑古派”是高明先生未尝提出的，而徐氏则从四方面严厉批评之：其一认为疑古派源自清末中国人迷信西方科学思潮而对中国文化失去信心的历史背景；其二认为疑古派切断孔子（551BC—479BC）与《十翼》的关系，以及伏羲、神农以迄禹、汤的道统与文明<sup>③</sup>；其三认

① 《六十年来之易学》第一节为徐氏所撰“《五十年来之易学》传释序”，第二节为“高仲华夫子《五十年来之易学自序》”。

② 徐芹庭：《民国以来象数与义理派之易学》，《孔孟学报》，第40期（1980年），页261—315。

③ 徐氏所谓“推倒……兼及伏羲、神农、黄帝、尧、舜、禹、汤之道统与文明”，应该指的是疑古学者否定伏羲画卦等神话传说，遂兼及其他与三皇五帝相关的《易》学传说。

为此派误国误民,是“罪深桀纣”;其四指出 1911 年以来有些撰文诋谤《易》与先儒的无知者,就是受疑古派余波影响<sup>①</sup>。

4. “疑古派”和“创新派”之间的界线,在于是否尊重传统。他认为“惟亦有以科学哲学之古法治《易》,而卓然能自成其说,宛转开通,能备《易》学之一说者,则创新派之《易》学成就,亦间有可述者。”所谓“以科学哲学之古法治《易》”,1911 年以来研究学术而提倡“科学”的,不就是疑古派“胡适(1891—1962)、陈独秀(1879—1942)等人”吗?徐氏的界线似乎是:以科学证明传统,为创新派;以科学推翻传统,则为疑古派。徐氏重视“传统”似远较“科学”为甚。
5. 他又认为“考证派”“沿清代考证征实学之遗绪,而考《易》之源流、版本、字义者,亦有可观,此考证派之《易》学亦有功于《易》学者也”。1911 年以来“沿清代考证征实学之遗绪”的治《易》学者中,亦颇有受西方科学思想影响的学者。然则考证派与创新派又不可以截然分为二领域。
6. 徐氏的分派,似不甚严谨。该文没有“结论”,末段称“民国以来之易学,除象数义理二派外,尚有史事派、疑古派、占筮派、考证派、创新派、论述派等”,说法与文章第一节“民国以来易学之概观”又有不同。

## (二) 黄沛荣师的观点

沛荣师曾于 1989 年在台湾《汉学研究》第 7 卷第 2 期发表了《近十余年来海峡两岸易学研究的比较》一文。该文包含“一、易学研究的近况”、“二、

① 徐文说:“惟自民国初年,国人感国势之凌夷,迷惑于西洋之科学哲学,而以为吾国之积弱,乃导因于孔子与诸经。于是有愚痴而冥昧心田者起而疑古、排古,打倒孔家店,打倒旧礼教,驯至国人自卑莫甚,束群经于高阁,甚者欲置之茅厕而后已,而羡洋媚外,以为凡外国洋人之物皆对,凡吾国者皆非,积是因而经学凌夷。青年学子唯物躁进,不崇实学,既迷惑于外洋肤浅不经之学,复失其文化命脉之本根,学术无有,思想空虚……以故当时之世,于《易》学则欲推倒孔子与《十翼》之关系,兼及伏羲神农黄帝尧舜禹汤之道统与文明。此疑古派之《易》学最为害事,而最为误国误民者,借使范宁再生,必责之为罪深桀纣矣。……其有无知于《易》,而撰文谤《易》与先儒者亦有之,其肤浅寡识,不务实学,则为疑古之余波,而亦受疑古派之害者也。”《民国以来象数与义理派之易学》,页 261。

文献的流布与文物的整理”、“三、学术心得的交流”、“四、未来研究的展望”等四个部分。和其他几篇文章大致相同的是，他的文章概括地报导与评论了13年间海峡两岸《易》学研究的情况，其中有四点值得注意：

1. 作者主要论述1976—1989计13年间的两岸《易》学研究概况，可谓把握到了一个相当重要的时间点。一如作者所说，1976年亦即文革结束以前，大陆的学术活动多半停止，而十二、三年的时间已不算短，“足可看出学术发展的趋向”。而1973年马王堆帛书《周易》的出土在本世纪《易》学研究上是一件大事，可以说直接和间接都给予本世纪的《易》学研究一个重大的刺激。因此这篇文章实已涵括了本世纪《易》学研究的一个最重要的时期，其中无论是在评估过去和展望未来两方面，都具有极高的参考价值。
2. 由于作者治学极深细，相关的统计数字、学界活动信息都经过系统化的整理，因此内容较为翔实可靠。
3. 作者清楚地指出两岸研究《易》学的长处和短处，如：台湾治《易》者多为中文系教师，而大陆治《易》者多为哲学系教师；台湾方面接触新的考古资料较慢。换言之，双方研究的侧重点自然存在一定程度且不可避免的差异。
4. 作者除了报导外，也以一个《易》学专家的身分提出了许多重要的对《易》学研究发展方向的展望，这篇文章已经不是一篇仅仅为纯粹回顾式的比较，而应该是一篇诱导式的建言。实质上提出了海峡两岸未来可以各自努力改善以及合作推动的方向。

沛荣师虽然是以《易》学研究而非以“诠释《周易》”为主题，不过提供了许多重要的思考方向。他指陈了海峡两岸在1976—1989这一个最蓬勃的《易》学研究时期中研究状况的一些特性。首先，作者指出研究《周易》的三派人士<sup>①</sup>中，“学院派”是“研究的主流”。上述台湾治《易》者多任教于中文系、大

<sup>①</sup> 即学院派、学会派和职业派。参见黄沛荣师：《近十余年来海峡两岸易学研究的比较》，《汉学研究》，第7卷第2期（1989年12月），页2。



陆治《易》者多任教于哲学系这一点,使我们思考到:中文系的训练多强调文本的研究与解读,而哲学系的训练多强调逻辑思维的分析。这是两条必要互补而非对立的路子。这篇文章提醒了我们:从经典诠释的角度思考,论《易》者不但要避免掺杂非学院派的迷妄怪诞之说,更要清晰思考分析文献以及哲学诠释等各种方法的有效性的问题,还要深入反思自己的思考所属的位置。

### (三) 许维萍的观点

许维萍所撰《台湾五十年来(1949—1998)的〈易〉学研究》一文是一篇发表不久的文章<sup>①</sup>,给学术界提供了最新而且最详尽的关于台湾近50年来《易》学研究的概况。就研究方法上,作者采取了“纵的串连”和“横的串连”两条路线,如“前言”中所说,前者主要运用在第一章“历史的观察”上,后者则实行在第二章“各领域研究成果综述”中。许氏经考察后,注意到几个重点:

首先,他注意到1949年以后《易》学的发展,其背后有一个重要的背景,就是弥漫在台湾当局者和学术界之中关于“读经问题”的争议。一派认为读经可以恢复固有文化和道德,另一派则认为提倡考经读经既无法培养人材,又是在新时代中提倡复古,等于是一股“逆流”。许氏特别引述了老一辈的治《易》名家高明《中国人与现代化》一文,说明50年代提倡读《易》的风气中,有一种保存中国固有文化心理背景。这里我们不难明白前述高明的学生徐芹庭为何对于“疑古派”如此深恶痛绝;而这种深恶痛绝的心理的一个对立面,就是坚信研究《周易》可以复兴中国传统文化。

其中一节提到周鼎珩《易经讲话》中一段将《周易》与辩证法一刀两断的文字,许氏亦认为“辩证法不如《易经》”这个命题,与国共斗争的历史背景有

<sup>①</sup> 据悉许维萍的文章即将发表于台北学生书局所编的“五十年来之……”系列书籍内(已出版的有《五十年来中国文学研究 1950—2000》,台北:学生书局,2001)。我持有的文稿为作者所寄赠。谨此致谢。



关。辩证法可能是最早被引入《易》学研究作为诠释《周易》的西方哲学思维。中国大陆用辩证法治《易》的学者,有金景芳(1902— )<sup>①</sup>、李景春等学者。但事实上,大陆学者治《易》,每当提及《周易》中的刚柔、阴阳、上下等概念时,时常会运用到辩证的方法,强调《周易》思想中的二元性及其内在关系。严格来说,这种用西方观念直接比附《周易》思想的方法,与本文所提出“整合型的诠释”并不相同。

其三,许氏第二部分“1969—1978:第三个十年”下副标题为“新出土文物对台湾《易》学研究的影响——以帛书《周易》为例”。帛书《周易》的出土为本世纪《易》学研究史上一件大事,殆无疑问。帛书《周易》的出现,让学者清楚地看到了和传本《周易》截然不同的一套占筮与哲理体系。

许文随即又提到晚近《易》学通俗甚至庸俗化的趋向。自70年代至本世纪末,海峡两岸都新出版了许多新的《周易》译注。(这方面只要检索《经学研究论著目录》即可明了。)而正如许氏所指出的,近10年来台湾的《易》学研究,从这些译注中即可见,“已经有被商业化的趋势”。这提醒了我们:当我们从经典诠释的角度检视《易》学研究的相关问题时,应该严格区分学院派和职业派的著作。

#### (四) 廖名春、康学伟、梁韦弦的观点

廖名春、康学伟、梁韦弦合著的《周易研究史》<sup>②</sup>于1991年出版,该书关于分期方面,第七章提出“现代易学的发展,出现了四次热潮”的说法,分别为:

1. 第一次是20年代末、30年代初学术界关于《周易》作者和成书年代问题的讨论。作者认为这一次热潮主要是由古史辨派学者所发动,参与者有顾颉刚(1893—1980)、余永梁、李镜池(1902—1975)、郭沫

<sup>①</sup> 金景芳讲述、吕绍纲整理的《周易讲座》(吉林:吉林大学出版社,1987)一书“作者简介”中,就称金氏为“较早用马克思主义研究《周易》的易学专家”。近撰《周易系辞新编详解》,称《周易》“是用辩证法理论写成的”。参林忠军:《立言广大,措意精微——读金景芳教授〈周易系辞新编详解〉》,《周易研究》,2000年第3期,页92-96。

<sup>②</sup> 廖名春、康学伟、梁韦弦:《周易研究史》(长沙:湖南出版社,1991)。

若(1892—1978)、钱穆(1895—1990)、冯友兰(1895—1990)、钱玄同(1887—1939)等人。作者并特别提及高亨(1900—1986)承继和发展了顾颉刚和李镜池的观点。作者评价这时期的《易》学,主要认为“他们的研究方法确属先进”,考据所得的结果“大体是可以为信据的”;但同时他也指出他们用西方科学方法、以出土文物为主要材料、以实证为取向的研究法,“从将《易》学尊为经学的一端走到了以贬低《周易》为能事,以否定《周易》为目的来治《易》的另一端”,是治《易》者应该注意并警惕的。

2. 第二次《易》学热出现在 60 年代初的大陆学术界。其中作者又区分为二期:第一期从 1960 年下半年至 1962 年底,主要讨论《周易》一书的形成年代、性质和哲学思想,包括其所论述的宇宙本质与规律等问题。第二期以 1962 年 3 月 16 日方蠡发表于《光明日报》上《研究〈周易〉不能援传于经》一文,批评李景春经传不分,为起始点。方文主要讨论研究方法论问题,批判将《周易》现代化的倾向。李景春答复后,又遭到东方明在《哲学研究》1963 年第 1 期上发表《哲学史工作中的一种极有害的方法》一文批判,随后冯友兰、阎长贵、关锋、林聿时、董治安、曹维源等学者亦“众口一词地支持东方明的观点”,批评李景春“将马列主义哲学的基本原理”和《周易》混淆。最后以李景春承认错误而结束。
3. 第三次是“70 年代末以来,《周易》研究在国内外又趋高潮”。作者对这时期的描述,较集中在海峡两岸所筹组的各种《周易》研讨会和发行的刊物方面。
4. 第四次则是作者所谓“近十年”亦即 80 年代至 90 年代“关于《周易》的考古学研究”。作者指出考古资料不但将《周易》的起源往前推,得到了如“说明重卦并非自文王始”、“阴爻和阳爻应是占筮时代奇数、偶数的符号”等新观点,“学术界普遍倾向于接受《易》生筮,筮源于数的观点”。关于这时期,作者也特别讲述了帛书《周易》对《易》传承系统的贡献。

至于在本世纪《易》学情况的资料方面,该书所引述大陆的资料是详备的,而台湾方面限于两岸的环境,在某些部分如义理《易》学方面,就“由于资料缺乏”,“只能从简”。该书第七章“现代易学”,在时间上“上起民国初年,下迄 80 年代末期”<sup>①</sup>,并以义理、象数和考据三个标准来区分数十年来的《易》学研究取向<sup>②</sup>,与高明、徐芹庭的区分标准颇为近似。

### (五) 陈桐生的观点

陈桐生《二十世纪的〈周易〉古史研究》<sup>③</sup>一文发表于 1999 年,作者首先将 20 世纪以前的《周易》研究划分为占筮、义理、象数、考据四大派别,明确地指出“二十世纪《周易》研究中最令人瞩目的现象是一些学者先后从古史角度研究《周易》,由此而在传统《易》学领域之外开辟了一条研究新路,形成了《易》学第五大派别:‘古史学派’”。作者特别指出本世纪 20 年代有顾颉刚古史辨学派以古史层累观切入《周易》,而同时期的章太炎和沈竹初则率先将《周易》视为古史。1942 年 4 月胡朴安(1878—1947)著成《周易古史观》,则是“两千年来第一个提出系统的《周易》古史观”的学者。自此以后,“《周易》古史研究陷于沉寂”。到了 80 年代,则有著成《周易通义》的李镜池、撰著《周易秘义》的黎子耀、谢宝笙、北京大学学者李大用、广西学者黄凡等都各自创立了一个古史体系。作者依据这些学者的研究成果,将 20 世纪众多着眼于古史的《易》学家串联起来,连成一个古史学派;然而,由于作者在文章中举这些学者为例时,未将彼此之间在方法、观点等各方面的同异之处详细说明,其说似尚待进一步探讨。

### (六) 杨庆中的观点

杨庆中《二十世纪中国易学史》将 20 世纪《易》学以 1949 年为分水岭,

① 《周易研究史》,页 399。

② 该书第七章除第一节“现代易学概说”和第五节“易学在国外的流传和影响”外,从第二节到第四节分别为“现代义理易学”、“现代象数易学”和“现代考据易学”。

③ 陈桐生:《二十世纪的〈周易〉古史研究》,刊《周易研究》,1999 年第 1 期,页 23—30。



区分为1900—1949(上编)、1950—1997(下编)两个时期。上编三章,第一章“经学家的易学研究”讨论了章炳麟(太炎,1869—1936)、刘师培(1884—1920)、杭辛斋和尚秉和(1870—1950)四家;第二章“古史辨派与唯物史观派的易学研究”讨论了顾颉刚、李镜池、郭沫若等学者;第三章“易学研究的新探索”则讨论了于省吾(1896—1984)、高亨、闻一多(1899—1946)、苏渊雷、金景芳、熊十力(1885—1968)和薛学潜等七家。这一部分的内容,凸显了经史两条路径。依照该书的描绘,20世纪上半期的《易》学发展面貌,经学家的《易》学研究逐渐式微,而史学尤其是古史辨派和唯物史观派则愈趋兴盛。

下编第四章至第九章,共六章,除了第四章“五六十年代的易学讨论”和第七章“《周易》与出土文物”以问题为主外,第五、第六和第八章先后讨论了高亨、金景芳、吕绍纲、黄寿祺(1912—1990)、朱伯崑、郑万耕、李申、萧汉明、余敦康、董光璧、张立文等十一位《易》学家。第九章“1949年以来台湾地区的易学研究”讨论了屈万里(1907—1979)、高明、戴琬璋、黄沛荣、朱高正、高怀民、黄庆萱、赖贵三、方东美(1899—1977)、罗光等十位《易》学家。关于派别方面,杨氏指出高亨坚持“历史主义的原则和实证主义的方法”,显然和古史辨派关系较深。金景芳、黄寿祺则坚持“以传解经”的原则,认为《易经》有深邃的哲学思想,主张结合王(弼)注、程(颐)传以及马列主义方法来治《易》。此外,还有余敦康代表的“人文《易》”、董光璧代表的“科学《易》”,以及张立文提出的以《易》学理念建构的“和合学”。以本文所提出的诠释观点视之,从“区分经传”的观点切入解释《周易》,与从“结合经传”的观点切入解释,可谓大相径庭;而从人文的角度诠释《易》理,与从科学的角度诠释,也是大异其趣。杨氏《易学史》一书凸显了20世纪《易》学发展的这些特殊现象。第九章论述台湾地区的《易》学研究,作者只有区分为“经传的研究”、“易学史的研究”和“易学思想研究”三者,并没有特别在标题提出台湾地区学者的特殊观点与取向。

最后,作者在《序》中提出了关于本世纪《易》学研究的两个特点,首先认为本世纪《易》学研究得到了《易经》为卜筮书,《易传》为哲学书,正确的做法是以经观经、以传观传、经传分治的这样的结论,有异于传统的以传解经、经



传不分的观念。其次则指出本世纪古史辨派的《易》学,是源出宋代以来经学的怀疑之风,实证方法则承续了清代乾嘉的考据学精神,对《周易》的看法则接受了清末今文经学家的观点。关于第一点,本文第二部分已有论述;关于第二点,在本文第四部分“以科学精神为主体的诠释”一节中亦有论述。杨庆中《序》中所提及的这两个论点,与本文的基本观点是一致的。

#### 四、百年《易》学发展的三个时期

前述六位学者的观点中,严格来说针对百年来《易》学提出过分期的,主要是杨庆中《二十世纪中国易学史》以1949年为界限区分为二期的分法,和廖名春《周易研究史》“四次热潮”的区分法。以下我试图以上述所归纳的为基础,以经典诠释的观点,将百年《易》学发展分为三个时期:1930年以前为第一个时期,1931年—1973年为第二个时期,1974年以后迄今为第三个时期。

##### (一) 第一个时期(1900—1930)及其诠释取向

第一个时期的治《易》学者,深受当时的历史环境影响。大体上说,19世纪末清朝迈入内忧外患频仍的衰乱时代,《系辞传》记载“作《易》者其有忧患乎”,当时治《易》的学者对于中国的危亡无不存有忧患意识。这种忧患意识,随着当时中西文化冲突的高峰<sup>①</sup>,撕裂为两股力量,一股是对中国传统抱推翻或不信任的态度,而产生的“疑古”思潮,另一股则为激于反传统的潮流,而转为维护中国传统文化的本位思想。这两股思潮至少主导了中国学术界的《周易》研究半个世纪,从而产生了许多不同的诠释取向。

<sup>①</sup> 自八国联军侵华,庚子赔款以后,政治的衰弱使国人益依赖西方革命思想,并以西方政治制度为仿效目标。学术思想上,输入西方思想者如严复(1854—1921),译《天演论》,传播物竞天择的观念;赴海外汲取西方思想者如梁启超(1873—1929)、胡适等学者,在1930年以前亦渐次将西方思想带入中国。古史辨思潮发生于1923年,尤为重要的指标。

第一种是“科学”的取向。19世纪末西方科学主义随着坚船利炮传入中国,对于中国学术思想产生了极大的冲击,使得20世纪初许多中国传统的学术领域,都沾染了科学的气味<sup>①</sup>。民国初年治《易》学者中,如杭辛斋即将《易》学与社会学、政治学、化学、物理学等相结合;同时期上海有“周易学社”,学社所编的讲义,甚至将潜水艇、轰炸机都归纳入《周易》之中<sup>②</sup>。这些打破传统格局的附会取向,虽然引起了学术界的反感,尔后却后劲不减,直到今天仍然有许多职业派和学会派的人士,援用以释《易》。这种将《易》与科学结合的取向,方向有二:一是借用科学原理来诠释《周易》本书<sup>③</sup>,另一则是借用《周易》学说与数学、物理学等科学原理互证<sup>④</sup>,但都和本文提出“三个类型”的第二个“以科学为主体的诠释”没有关系。20世纪初期也有些外籍汉学家<sup>⑤</sup>用西方科学观念来看《周易》,并企图解释其中极度概念性的思想,这也影响了一些中国学者将科学与《易》学结合。不过在这个探索的历史阶段,所传入的所谓“科学”,往往存在不够严谨的弊病。

第二种是“历史”的取向。这时期最早应提及的应该是章太炎。章氏是章学诚(1738—1801)“六经皆史”说的服膺者,正如杨庆中引述章氏《国学概论》一书所称,《易经》不但是史,而且还不是一般的史,而是“蕴着史的精华的”<sup>⑥</sup>。又如陈桐生所指出的,章氏“将《周易》看作是一部从草昧时代到民本意识形成时期的社会进化发展史”<sup>⑦</sup>,显然是属于古史派的。胡适很可能是受了章氏的启发。他曾评价顾颉刚以“层累”的观念治古史说:

① 如方志学。参傅振伦(1906—1999):《中国方志学通论》(台北:台湾商务印书馆,1966)。

② 参胡朴安:《周易古史观·自序》(台北:新文丰出版社,1980),页2。

③ 如杭辛斋《学易笔谈》卷四有“化学之分剂,与象数合”一节。收入无求备斋《易经集成》,第147册(台北:成文出版社,1976)。

④ 如沈仲涛:《易卦与代数之定律》、薛学潜:《易与物质波量子力学》。

⑤ 这些学者如研究中国科技史的著名学者李约瑟(Needham Joseph, 1900—1995)、著 *Heaven, Earth, and Man in the Book of Changes* 的 Hellmut Wilhelm(1905— )等。参看李约瑟:《中国古代科学思想史》(南昌:江西人民出版社,1990),7“易经的体系”,页407—460。

⑥ 章氏所谓“史的精华”指的是社会学,他说:“以《易》而论,看起来像是讨论哲学的书,其实是古代社会学。”(《二十世纪中国易学史》,页11)虽然杨庆中将章氏置于“经学家的易学研究”下,但本节又显然特别指出了章氏视《易》为史的观点。

⑦ 顾颉刚:《周易卦爻辞中的故事》,《周易研究》,1999年第1期,页25。

其实古史上的故事,没有一件不曾经过这样的演进,也没有一件不可用这个历史演进的(原注:evolutionary)方法去研究。尧舜禹的故事,黄帝神农庖牺的故事,汤的故事,伊尹的故事,后稷的故事,文王的故事,太公的故事,周公的故事,都可以做这个方法的实验品。<sup>①</sup>

胡适这篇文章写于1924年二月。而于1926年12月,顾颉刚发表了《周易卦爻辞中的故事》,该文“甲”部“积极方面”论述了五个故事<sup>②</sup>，“消极方面”论述了四个故事<sup>③</sup>。顾颉刚可谓老老实实在地实践了乃师胡适实验“……故事”此一方法。当然顾氏的立论简浅之处极多,有许多他所相信或怀疑的问题,今天学术界压根儿也不提了。但顾氏论述《周易》及相关问题的意义却在于:他的发难,引起了许多治《易》学者纷纷对于《周易》经传的内容、性质、时代、作者、文献等各方面的问題,作出爬梳。最有意义的是这种“历史”的取向进一步发展为利用考古材料来阐释《周易》。1927年余永梁著《易卦爻辞的时代及其作者》,从商周两民族文化的关系,讨论到筮法的兴起、卦爻辞与卜辞的比较、卦爻辞的作者等相关问题<sup>④</sup>。余永梁的文章显示了古史辨时期的学者,并非仅仅用新的观念和新的史学方法治《易》而已,也运用了新出土的文献资料。换言之,王国维(1877—1927)所实践成功的“二重证据法”,即以地下遗物与纸上遗文互相释证的方法,开始被运用到《周易》研究上。1928年钱穆撰《论十翼非孔子作》,延续了欧阳修(1007—1072)《易童子问》大胆推翻孔子撰《十翼》的论点,和李镜池《易传探源》一文(撰于1930年)共同揭开了本世纪关于“经传关系”讨论的序幕。容肇祖(1897—1994)撰《占卜的源流》一文,亦企图以殷墟甲骨考证古代占卜的情况。容文首列“占卜源流表”和“周易演变表”,其用意是十分明显的。余、容二氏以后,1929年马衡撰《汉熹平石经周易残字跋》,钱玄同撰《读汉石经周易残字而论及今

① 胡适:《古史讨论的读后感》,《古史辨》(台北:蓝灯文化事业公司,1993),第1册,页194。

② 分别为:王亥丧牛羊于有易的故事、高宗伐鬼方的故事、帝乙归妹的故事、箕子明夷的故事、康侯用锡马蕃庶的故事。

③ 没有尧舜禅让的故事、没有圣道的汤武革命的故事、没有封禅的故事、没有观象制器的故事。

④ 余文刊于《中央研究院历史语言研究所集刊》,第1本第1分(1928年),页29—46。后收入《古史辨》,第3册,页143—170。



文易的篇数问题》，开启屈万里《汉石经周易残字集证》的先河。1930年顾颉刚撰《论易系辞传中观象制器的故事》，钱玄同撰《论观象制器的故事出京氏易书》，胡适撰《观象制器的学说书》。以上的文章都收入《古史辨》第三册。

相对于“科学”和“历史”的取向，第三种则是“传统”的取向，如杨庆中指出，“清末民初，以传统经学家的路子研究易学的人颇多”<sup>①</sup>。此派学者思想特色之一，在于不甚用新出土材料推翻传统“《易》历三圣”之说，如杭辛斋用“象数”尤其是“数”来统辖《易》理<sup>②</sup>，而以发明中国固有学术、弘道救世为目标<sup>③</sup>。杭氏所著《学易笔谈》以伏羲、神农、黄帝时期为“上古之易”，以夏《连山》殷《归藏》为“中古之易”；张其淦（1857—1947）《邵村学易》亦同<sup>④</sup>。但事实上余永梁在1928年已经论证卦爻辞为周初时代作品；屈万里亦有《周易卦爻辞成于周武王时考》<sup>⑤</sup>。以余、屈二先生的结论来衡量，杭、张二氏所说的上古之《易》为伏羲所作、中古之《易》为黄帝所作，是不可能确切证据证明的。

综述本时期《易》诠释的取向，“科学”取向的学者努力将传统《易》学和现代自然科学整合起来，囿于当时国人对欧美科学尚未有深广的认识，似仍在探索的阶段。反而是“历史”取向的古史辨派学者以科学的精神辨析出土文物和纸上遗文的年代，用以论《易》，得到许多突破性的结果。然

① 《二十世纪中国易学史》，页4。

② 《学易笔谈·述旨》：“卦因数衍，数缘象起，象由心生。易准天地，广大悉备，虽人事递演，世变日繁，要不能出乎此象数之外。故洲殊种别，文字语言，万有不齐，维数足以齐之；宗教俗尚，各有不同，惟数足以同之。”《学易笔谈》（台北：广文书局，《易学丛书》本），页3。

③ 杭氏又说：“世道陵夷，圣学中绝，人欲横流，罔知纪极。谨愿之士，苦身心之无所寄托，蒿目时艰，恒怀消极，或附托西教，或皈向佛门，而仙灵神鬼，导引修养，及飞鸾显化之坛宇，遂遍于域中，影附风从，是丹非素，不知我国固有之学，贯澈天人，足以安身立命，保世滋大，概群籍而罗万有者，悉在此一画开天，人文肇始之《易经》，存人道，挽世运，千钧一发，绝续在兹；弘道救世，责无旁贷，惟我同人，自奋勉焉。”（同前注引书，页6）

④ 《邵村学易》称：“有上古之易，有中古之易，有下古之易。上古之易，伏羲神农之所作也；中古之易，黄帝之所作也；下古之易，周文王之所作也。孔子曰：易之兴也，其于中古乎？谓黄帝也。作易者其有忧患乎？谓文王也。”收入《易经集成》，第100册，页1。

⑤ 收入《书佣论学集》（台北：联经出版事业公司，1984），页7-28。

而,其既内蕴科学精神,则其对于传统“图书”一派自然顺理成章地接受了明末清初学者反《易》图的观点,而不得不将一切象数之说斥为谬悠无稽之谈。这等于将中国传统一部分论《易》的取向完全截断,而引起了传统派学者的不满。后者认为此种“疑古”的历史观点,等于全盘否定了中国文化传统。

## (二) 第二个时期(1931—1973)及其诠释取向

1931年—1973年为第二个时期。这一时期的学者,有些依缘于传统治《易》的材料和方法,且站在维护中国固有学术文化的立场;有些学者延续古史辨时期学者的业绩,而更上一层楼;也有些学者以折衷的态度,提出综合调和的看法。如钱基博(1887—1957)撰《周易解题及其读法》<sup>①</sup>,该书共分七节,一“绪论”、二“周易二字解题”、三“周易之作者”、四“周易见于先秦诸子之引说”、五“汉以后周易之学及其解说”、六“周易之本子”、七“周易之读法”。书的内容并不多,但讨论的范畴,基本上已将《周易》最重要的问题涵括。如第七节下分四子题:一“明易之学”、二“读易之序”、三“籀易之例”、四“说易之书”,其中“明易之学”提出“一曰以阴阳占验言易”、“一曰以老子明易”、“一曰以禅参易”、“一曰以进化论易”,等于提出四种诠释《周易》的途径。而“读易之序”称:

是故读《易》者宜先读《说卦》,次读《上下系辞传》,后读《上下经》之《系辞》、《象》、《象》、《文言》,则于卦位、爻位、象义,及象象爻之材德,已略有头绪。以读经文,自可触类旁通,无虞扞格。<sup>②</sup>

钱氏虽然主张“以进化论易”,不排拒新思潮;但他提出读《周易》应依次先读《易传》,再读经文,无疑是接受传统“依传解经”的路子。前述古史辨派学者一个最主要的共同见解,就是辨别经传,从撰著年代、内容等各方面区别卦爻辞与《十翼》,甚至证明了《十翼》各部撰著年代及思想内容不相同。“依传

<sup>①</sup> 台北:台湾商务印书馆,1973。

<sup>②</sup> 《周易解题及其读法》,页70—71。

解经”这个路子就不为古史辨派的学者所接受。

在“历史”的取向上,胡朴安《周易古史观》<sup>①</sup>是年代较早、较具代表性的作品。该书驳斥科学派、反对卜筮说<sup>②</sup>、批判象数图书,而完全将六十四卦视为殷末、周初文、武、成王之史。至于以考古材料笺释《周易》而有成就者,有于省吾《双剑谿易经新证》<sup>③</sup>。自1949年以后,大多数学者都继承了古史辨时期学者的业绩,而卓然有成。其中像屈万里(台湾大学)和高亨(山东大学)是较为人熟知的。屈先生重视考古材料,治学以求真为目标,方法则深受胡适、傅斯年(1896—1950)等科学史料派的影响。

高亨撰《周易古经通说》、《周易古经今注》<sup>④</sup>和《周易大传今注》。《周易大传今注》一书的主要参考书以考证派和疑古派学者的著作为多。高氏并称该书有两个主要特点,第一是“不守易传”,第二是“不谈象数”,足以看出他对《系辞传》研究的基本态度。他认为《易经》是“有一定价值的上古史料”<sup>⑤</sup>，“我们研究《易经》，目的在考察上古史实”<sup>⑥</sup>，又接受传统认为“十翼非孔子作”的见解，认为“《易传》是先秦时代相当重要的思想史料，特别是此时代首屈一指之辩证思想史料”，但“《易传》解经与《易经》原意往往相去很远”。他甚至认为《易传》的作者“对《易经》一书多加以引申枝蔓甚至歪曲附会的说释”<sup>⑦</sup>。除了高亨外，上文所介绍廖名春《周易研究史》一段所提及的如冯友兰、李景春、金景芳、关锋、任继愈等学者亦时有论述。这时期中国笼罩在唯物史观的意识形态中，政治运动一波接一波几未停息。“唯物史观”是一种结合哲学与史学的观念，在哲学思维方面的取向是反迷信、反主观思

① 1935年胡氏发表《易经之政治思想》，翌年发表《易制器尚象说》（俱刊《国学论衡》，前者在第6期〔1935年〕，后者在第7期〔1936年〕），“古史”观已具雏型，其内容观点明显受古史辨学者的影响。《周易古史观》则成书于1942年（收入《朴学斋丛书》）。

② 该书《自序》：“《易经》究竟是件甚么东西？如以为自然科学、机械科学之原起，则太不成话。”

③ 1937年有排印本，1958年台北艺文印书馆出版，后易名为《易经新证》。

④ 据作者1963年所写的一篇自序称该书是他于1940年在四川乐山武汉大学任教时写成的。重订工作则延续至1981年才告竣。

⑤ 高亨：《周易大传今注·自序》（济南：齐鲁书社，1983），页1。

⑥ 同前注引书，页3。

⑦ 同前注引书，页1-2。



维,以及以辩证法切入分析《周易》经传及其核心观念,以探讨《周易》一书的思想本质;至于在历史研究方面的取向,这时期的大陆学者则依缘古史辨派的成果,在反封建传统的政治氛围中寻找研究课题。

在“科学”的取向上,黄本英《易经科学》、丁超五(1884—1967)《科学的易》二书,是既延续第一期的科学派取向,又能反映这一时期科学派观点的著作。黄氏《易经科学·序》说“由昔太极科学,而演进今之太空科学;由中国精神文明,而启发世界物质文明”<sup>①</sup>,充分体现结合传统《易》学和现代科学的企图心。丁氏则用大量包括几何、代数等数学原理解释《周易》和宋代《易》图,但仍然无法解决图书、象数之学与《周易》经传文本无直接传承关系的事实。1968年台湾有若干位学者如魏凌云、李霜青、徐芹庭、翁和毓等曾就《周易》与数理科学的关系的问题作过论战,但对于《易》诠释的核心问题诸如文献内容的理解、文献年代及其思想文化内涵等核心的问题,基本上无关宏旨。1937年薛学潜《易与物质波量子力学》一书,欲将方阵算法和六十四卦结合,以“物理”和“《易》理”互证。根据杨庆中的归纳,薛氏的《易》学观计有三点,其一,认为《易》方阵能以图形表现光波与量子的形相;其二,认为《易》理不仅合于自然科学,而且“总摄道器”,更在自然科学之上;其三,认为自然科学即使是相对论亦仅论到四度空间,而《易》说更论及第五度,表达超绝空间时间的境象,“由是而科学通于哲学,而哲学科学无复畛域之分”<sup>②</sup>。

在“传统”的取向方面,成就亦多,像尚秉和、高明、徐芹庭、南怀瑾、乔树森(1876—1954)、王琼珊等,都各有专著。尚秉和专门钻研焦氏《易林》,著《周易尚氏学》。他偏重以“象”释《易》,又接受邵雍先天卦位说,认为后天卦位为用,先天卦位为体。因其重视象数,而对王弼、程颐“得其义则象数在其中”<sup>③</sup>的观点不表认同。将古今《易》说熔冶于一炉的,则有杭辛斋,曾著《易楔》、《学易笔谈》、《易数偶得》、《愚一录易说订》、《读易杂记》、《改正揲蓍法》

① 《易经科学·自序(三)》(台北:集文出版社,1980),页18。

② 《二十世纪中国易学史》,页161。

③ 《焦氏易詁凡例》。见《周易尚氏学》(北京:中华书局,1998),《序言》引。

等书。此外,乔树森有《乔氏易传》<sup>①</sup>,综揽经籍如《礼记》、《春秋》,以及汉《易》象数学说(包括《说文解字》的字义训释),而又推扩于当今世界的现象。王琼珊撰《易学通论》<sup>②</sup>,该书以历代《易》学为研究对象,阐释汉《易》、《易》图、《易》词、占筮、凡例等,因此能汲取历代《易》家诠释的方法。其中第十一、十二章“凡例”,阐释《周易》卦爻辞的文体、文例等,如卦辞例凡三种,爻辞例凡十种;《十翼》方面,《小象》释爻辞亦有四种不同的文例。王氏又特别提出“《彖传》之释卦辞,或据卦象,或从义理”,“《大象》自释卦义,与卦辞并行”<sup>③</sup>。他将经传文本融会贯通后加以系统性的归纳,不援引其他《易》家说解,尤见功力,是传统派中的异军。

### (三) 第三个时期(1974—2000)及其诠释取向

1973年11月,考古学家在湖南省长沙市东郊马王堆三座汉墓中找到大批陪葬品,据其中的器物显示,该墓下葬于汉文帝十二年(前168年),墓主则是软侯利豨的兄弟。出土文物中《周易》的部分包括六十四卦、佚书数篇和《系辞传》<sup>④</sup>,在《文物》1984年第3期(三月号)上发表。由于帛书《周易》的经文部分,字体方面有异体字和冷僻字,卦序和传本《易经》不同(卦名亦有异写),传文则为传本所无,而《系辞传》上下篇与传本《周易》亦有异文,引起了学术界的注意,纷纷从事研究探讨,发表的文章和专著数十种,成为1973年以后《易》学界的盛事。

帛《易》校释方面,1987年出版的邓球柏《帛书周易校释》一书是较早的论著。邓氏以传本王弼注本《周易》为校本,将二者并列,加以校勘、注释和试译。作者“未将每一卦都视为有内在的必然联系的逻辑统一体,只把卦爻

① 该书由胡自逢总校,卷首有1979年丁治盘《乔荫冈先生传略》,1973年乔一凡《卷头语》。台湾中华书局印行本。

② 台北广文书局印行本,卷首有1961年十二月《自序》一篇。

③ 同前注引书,页161。

④ 由于帛书《周易》揭开后相当破碎,整理者费时缀合,因此读到帛《易》的学者对于帛《易》有几种、篇数、件数都颇有不同的说法。据李学勤指出,这个问题有三种说法。详参《帛书〈周易〉的几点研究》,收入《简帛佚籍与学术史》(台北:时报文化出版公司,1994),页252。

辞看作问蓍筮占的纪录”<sup>①</sup>。如果帛《易》确是出于一人之手,那么不去寻绎六十四卦的内在逻辑,是没有道理的。不过在确定这一点之前不采用此法,确实也较为简单不致引起问题。作者时有新奇之说,如“丰”卦“遇其肥主”,传本作“遇其配主”,王弼释为“配”,邓氏却认为“肥”是山西太原以东的少数民族<sup>②</sup>。相对上,张立文《周易帛书今注今译》较为详尽,而切入的方法则较为传统,征引的材料遍及四部。又该书每卦后有一段总释,发挥张氏个人的见解。因为张氏久治宋明理学,义理分析较见长。

帛《易》进一步让治《易》的学者将疑古时期《易》家主张的“经传分离”观点发挥得更透彻。许多《易》家都倾向于认为《易经》是古筮术占卜的遗留,而《易传》则受到诸如道家、阴阳家等儒家以外的思想的影响。

其他由帛《易》引起的课题非常多,这时期许多出土文物(包括竹简<sup>③</sup>、陶罐<sup>④</sup>、卜甲<sup>⑤</sup>等)上的条纹或符号都会被怀疑或认为与《周易》有关。考古材料如何影响《周易》诠释的问题,可参看张政烺《易辨——近几年根据考古材料探讨周易问题的综述》<sup>⑥</sup>,其中张氏也有谈及数字卦的问题,这一问题也可参看戴琰璋《出土文物对易学研究的贡献——谈数字卦》<sup>⑦</sup>。

相对于帛书《周易》的研究,以“传统”为主要取向的研究显得逊色许多,但杰出的著作也不少。如传统派的学者胡自逢《先秦诸子易说通考》<sup>⑧</sup>是一部坚实的著作。此书虽然不是诠释《周易》的作品,但却提供了当代学者一个思考的方向:当治《易》者纷纷提出诸子思想与《易传》之间具有密切关系时,我们应该先全面地检视先秦诸子书中的《易》说。台湾方面,南怀瑾和徐芹庭合著的《周易今注今译》是重视象数的代表作。大陆方面,山东大学《周

① 《帛书周易校释》(长沙:湖南人民出版社,1987),《凡例》,页2。

② 《帛书周易校释》,页203。

③ 黎子耀:《包山竹简楚先祖名与〈周易〉的关系》,刊《杭州大学学报》,第19卷第2期(1989年),页122-126。

④ 姚生民:《淳化县发现西周易卦符号文字陶罐》,《文博》,总第36期,1990年。

⑤ 萧楠:《安阳殷墟发现易卦卜甲》,刊《考古》,总第256期,1989年第1期,页66-70。

⑥ 刊《中国哲学》,第14辑(1988年),页1-15。

⑦ 刊《国文天地》,第3卷第9期,总第33期(1988年),页26-29。

⑧ 胡自逢:《先秦诸子易说通考》,台北:文史哲出版社,1974。



易》研究中心的刘大钧精研传统《易》学《易》理，尤精筮法；该中心研究员林忠军的《象数易学发展史》<sup>①</sup>也是近年发明象数《易》学的重要著作，对于传统如迷山雾海般的象数《易》，颇有廓清之功。

“科学”取向方面，许多治数学、物理学为主而非以治《易》为主的学者则对于用数学、物理学方法阐释《易》理乐此不疲，论文甚多，与释《易》问题关系不大，不遑多论。读者可参看李申《周易之河说解》<sup>②</sup>。以科学为主的诠释是一种需要特别小心的诠释路向。众所周知德国哲学家莱布尼兹（Gottfried Wilhelm Leibniz, 1646—1716）于1703年阅读了伏羲六十四卦方圆图后，将《易》图与二进制的算术结合在一起探讨，以“零”代阴，以“一”代阳，分析各卦的数值。不过莱布尼兹所读到的是朱熹所传邵雍的先天卦序图，邵雍的体系是中国传统卦气思想较晚期的产物，朱伯崑就特别指出莱氏所依恃的不是战国以来通行的卦序，邵雍所讲的与农业有关，和莱氏早已发现的二进制制算术并无关联<sup>③</sup>。

至于近十年治《易》学者的诠释取向，可分几个方面论述。其一、在“传统”的诠释取向方面，主张象数释《易》和主张义理释《易》的学者仍然各自发展，但彼此也有若干重叠的部分。从远古占卜发展到六十四卦再而至《易传》，“象”就包括了卜兆之象、八卦之象、六十四卦之象以及卦之取象，“数”也包含筮数、爻数、运数等。象数的体系庞大，论义理的《易》家显然是不能忽略的；其二、义理派释《易》，事实上也有《易传》系统的义理、王弼系统的义理、程朱系统的义理和清儒系统的义理<sup>④</sup>等几个大范畴。而近年来注《易》释《易》的学者多兼采众说、兼用众法，鲜有特别标榜某一派学说<sup>⑤</sup>或特别标榜某一种方法的。胡自逢曾针对研究《周易》经文，提出训诂进入、史料分析、

① 林忠军：《象数易学发展史》，济南：齐鲁书社，1994。

② 李申：《周易之河说解》（北京：知识出版社，1992）。

③ 朱伯崑：《易学与中国传统科技思维》，《哲学杂志》，第16期（1996年），页5。

④ 此处笔者所谓清儒系统，包括王夫之《周易内外传》、顾炎武《日知录》、惠栋《周易述》、焦循《易学三书》等主要的学说而言。这些学说虽各不相同，但都与王弼、宋明儒等义理系统有本质上的差别。

⑤ 如尚秉和《周易尚氏学》之类。至于研究某一《易》家如胡自逢撰《伊川易学述评》或赖贵三《雕菰楼易学研究》之类，则属于《易》学史范畴，与本文讨论《周易》诠释无直接关系。

辞语比较、以经通经、义理探溯等五个进路<sup>①</sup>。这几个进路，几已成为注释《周易》学者的共法。其三、因为学术资料的流通，近年来论《易》、释《易》的学者往往能结合四部文献以及出土简帛材料的异文等各种文献交互使用，较诸数十年前书籍流通不畅或受到政治力干扰而不能获见若干成果，自不可同日而语。其四、近20年来古史研究随着地下出土新资料而日趋丰富，六十四卦的本义或卦爻辞中若干的语义，其背后的历史背景，也就更容易愈趋清晰。如黄沛荣师在《易经卦义系统之研究》中结合古文字学、文献学、古史学等各方面的知识诠释卦义，如据“随”卦爻辞，论述卦义为“叙述周人押解俘虏或奴隶至西山（原注：岐山）祭享祖先，沿途俘虏纷纷逃脱，故须到处追寻”<sup>②</sup>。其研究取向可上溯至胡朴安<sup>③</sup>，而精密翔实则又过之。其五、因为近十余年来《周易》研究的热潮方兴未艾，随着海峡两岸学术交流的蓬勃，《易》学有进一步深化与广化的趋向，朱伯崑主张将《周易》系统的典籍区分为经、传、学三部分，广泛地获得《易》学界的回响与认同。

整体来说，促成20世纪《易》学风气转变的因素主要有二：一为新思潮的激荡，二为新材料的出土；前者带来了价值观念的重整，后者促使了研究对象的转移。第一个时期转变入第二个时期，“新思潮的激荡”为主要因素，“新材料的出土”为次要因素。甲骨文、金文、石经等材料固然提供了重要的助力，但古史辨派学者在《易》学思潮与观念上凝聚了全盘修正的动力，将新材料集中指向一种强调科学、古史、辨伪的新研究方向。由第二时期转变入第三时期，“新材料的出土”反成为主要因素，“新思潮的激荡”转为次要。帛书《周易》使治《易》者真真实实地接触到一套与传本《周易》截然不同的材料，迫使大家重新全盘检讨《易》学传本和学说流变的问题，以及《易》占筮源流的问题，而海峡两岸学术交流趋繁，则给予海峡两岸学者更多思想激荡的机会。

① 胡自逢：《周易经文研究》，收入《大易集述》（成都：巴蜀书社，1998），页39-48。

② 《易学乾坤》，页97。

③ 如沛荣师论“师”卦为“兵众”、“军旅”之义，《周易古史观》盖已指出。

## 五、近代学者诠释《周易》的三种类型

本节提出诠释《周易》的三种类型,限于篇幅,每一类型各以集中讨论一两种著作为主。

### (一) 以传统《易》学成果为基础的诠释

20 世纪初这一派的学者甚多,其著作特色,在于广泛地接受历代《易》注《易》说,于义理、象数、图书并重。本世纪较早期的学者,可以举杭辛斋为代表。杭氏反对治《易》而囿于文献之中,认为《易》中自有无穷无尽的道理,端赖吾人奋力搜罗、虚心探索。他批评那些“将经学一字横梗于胸中”的学者“埋其庞然自大之身于故纸堆中,而目高于顶,不但对世界之新知识、新思想,深闭锢拒,而于固有之名物象数气运推步之原本于《易》者,亦皆视为小道,而不屑措意。……不知《易》之为书,广大悉备,上自天地之运行,下及百姓日用,无不弥纶范围于其中”<sup>①</sup>,杭氏深信《易》并非如高亨等学者所说的为“上古史料”,而是埋藏着广大悉备、究极天人的道理。他认为名物、象数、气运、推步都是“原本于《易》者”,这些“原本于《易》”的部分,治《易》者自当措意,不应视为妄谈异端。杭氏治《易》,既“对纳甲、纳音、飞伏、爻象、孟京《易》学,乃至卦气、卦候之说悉皆包罗无遗”<sup>②</sup>,因此高明称杭氏“盖欲集古往今来《易》说之大成”<sup>③</sup>,徐芹庭则称许杭氏:

其说《易》从上古、中古而汉魏隋唐乃至宋元明清,以迄近代,凡《易》学之宗旨,如象数、占筮、义理、卦气、图书、史事……几无所不包,可谓蕴《易》学二派六宗之大义,而独有心得者也。<sup>④</sup>

① 杭辛斋:《学易笔谈初集》,收入《易经集成》,第 137 册,页 10。

② 徐芹庭语,见《六十年来之易学》,收入程发轫主编《六十年来之国学》,页 33。

③ 《六十年来之国学》,页 32。

④ 同前注。



高、徐二氏推崇杭氏,并不是没有理由的。前述许维萍的文章谈到 50 年代台湾学术界之中关于“读经问题”的争议,一派认为读经可以恢复固有文化和道德,另一派则认为提倡考经、读经既无法培养人材,又提倡复古,等于是新时代中一股“逆流”。许氏特别引述了高明《中国人与现代化》一文,其中两个主要论点,一是认为在讲现代化前,应先做中国人;二是认为恢复中国固有文化是“恢复发扬那永不过时,永远有用的东西”<sup>①</sup>。从这段话中不难窥见高明治学所怀抱的心情。高明的《易》学论著颇多<sup>②</sup>,治《易》则一重本经、二重义例、三重象数<sup>③</sup>。其弟子徐芹庭治《易》路径与之相近。徐氏著作极富<sup>④</sup>,早岁著《易来氏学》<sup>⑤</sup>,除分析来知德(1525—1604)《周易集注》各条例外,还有一节“来氏易学渊源”,列举 18 个源头:杨何、孟喜、京房、费直、马融、荀爽(128—190)、荀九家、郑玄、王肃(195—256)、虞翻(164—233)、王弼、孔颖达、李鼎祚、郭京(?—1127)、邵雍、程颐、朱熹、杨万里(1127—1206)。他广览传统《易》注《易》说,汲取各方面的学说体系,而建立其个人以传统《易》学成果为基础的《易》学观点。

① 高明《孔子与经学》说:“《易》里所包涵的道理是至高无上、不可变易的。用这道理,可以造成完美的人格(崇德)、展开伟大的功业(广业),从而开创事物、达成任务(开物成务),因为他是包括宇宙、社会、人生的一切道理存内的(冒天下之道),所以他可以用来作为宇宙、社会与人生的指导。这指导的原理、原则是永不变易的。”1974 年暑期青年自强活动国学研究会上的讲词,后辑入孔孟学会主编:《经学研究论集》(台北:黎明文化事业公司出版,1981),页 51。

② 《易图书学传授考源》(中央大学《文艺丛刊》,第 1 卷第 1 期[1933 年])、《连山归藏考》(《制言》半月刊,第 49 期[1939 年])、《五十年来之易学》(《中国一周》,第 558 期[1961 年])、《易象探原》(《孔孟学报》,第 15 期,[1968 年])、《孔子的易教》(《孔孟月刊》,第 8 卷第 2 期,[1969 年])、《周易郑氏学序》(《高明经学论丛》,台北:黎明文化事业公司,[1978])、《魏晋南北朝易学书考佚序》(《高明经学论丛》)、《易经的忧患意识》(《中华易学》,第 3 卷第 11、12 期[1983 年])等。

③ 据张成秋所录高明的《周易》授课纪录,其中“三、论《周易》之要旨”一章包括了“易学指归”、“卦名释义”、“彖辞述要”、“爻辞举例”、“易象通论”、“易数约言”等六节。参张氏:《从仲华夫子的“易忧患意识”说起》,收入《中国学术研讨会论文集——纪念高明先生八秩晋六冥诞》(台北:大安出版社,1994),页 245。

④ 如《汉易阐微》、《易经深入》、《来氏易述解》、《周易异文考》、《周易陆氏学》、《魏晋七家易学之研究》、《周易口诀义疏证》、《周易举正评述》等书。

⑤ 嘉新文化基金会研究论文第 180 种。“来氏学”者,即指明朝来知德所撰《周易集注》中的《易》学学说系统。来氏为嘉靖举人,曾受荐为翰林院待诏,后移居山中精思《易》理,其《易》学以错综为主。读者可参《四库全书总目》,卷五,“经部·易类”,《周易集注》条。

徐氏曾与南怀瑾合撰的《周易今注今译》，是一部十分适合用以描述这一派学者治《易》方法的书籍。他们认为《易》学的内涵，以“理、象、数”为主，上推伏羲作八卦，文王重卦，孔子发扬《易》学精义，而广泛汲取所谓“两派十宗”<sup>①</sup>的学说，原则上是宽泛地兼容众说，不主排斥。南怀瑾《叙言》颇回护象数之学，说：

事实上，《易经》学术思想根源，如果离开象数，只是偏重儒理，对于中国文化来说，未免是很大的损失。古人所谓“象外无词”，也便是这个意思。如果潜心研究象数的易学，配合科学思想的方法，相信必有更新的发现，很可能会替中国文化的前途，开发更大的光芒。<sup>②</sup>

发明玄虚的象数，而以科学思想的方法证明其不玄虚，以发扬中国文化为念，大约就是这一派的理想。徐芹庭为《今注今译》撰写凡例，特别提出“会通先儒的长处”，其意是广泛地吸纳传统象数义理众派《易》说，进行诠释。以“屯”卦为例，他说：

关于屯卦的卦名，纯粹根据两汉以前易学的观念，约有两种解释：一、根据《周易》的《序卦》所说：“有天地，然后万物生焉。盈天地之间者唯万物，故受之以屯。屯者，盈也。屯者，物之始生也。”崔憬说：“此仲尼序文王次卦之意也。”二、根据孟喜、京房以次的传统易学，以卦气的“消息”、“升降”来说，屯卦是阴历十二月的卦，主小寒的节气。属于公、卿、大夫、侯四等次序的侯位的卦。也便是用在归纳的统率一年四季时令上的侯卦。费长房的易学，便主张此说。东汉时代，若干学者，如荀爽、虞翻的易学，都从这个观念系统而来。

在这里南怀瑾和徐芹庭采用《序卦》以迄汉儒卦气及十二辟卦的理论来演释“屯”卦的含义。这些理论是绝不为古史辨派学者如李镜池、高亨

① 据徐氏言，“两派”即道家易学一派（包含以汉易为源头、以象数为主的一派）及儒家易学一派（包含以王弼为源头、以儒理为主的一派）。“十宗”即占卜、灾祥、讖纬、老庄、儒理、史事、医药、丹道、堪舆、星相。

② 南怀瑾、徐芹庭：《周易今注今译》（台北：台湾商务印书馆，1999），页11。

等所认同的,但在这里作者却确实充分地汲取了这些传统《易》说以作诠释。我们尤其要注意《今注今译》的运用汉魏《易》家的象数之学。释文又说:

依据卦象来说,屯卦是从坎(水)离(火)既济卦的九三爻变化而来。《周易》从乾坤开始,序说天地定位,变为坎离互用,故首先变化为屯和蒙的现象。天一生水,坤卦的中爻一变而为坎。地二生火,乾卦的中爻一变而为离,三变而为震。故屯卦是属于坎离卦互变的卦象。<sup>①</sup>

这段话完全是以象数释《易》,首先引《系辞传》“天地定位”以释六十四卦自乾坤开始,认为屯卦上体坎,是六十四卦中第二卦“坤”上体中爻由阴(六五)变阳(九五)之后而成;下体震,是由六十四卦中第一卦“乾”下体中爻由阳(九二)变阴(六二)、第三爻再由阳(九三)变阴(六三)而成。《易传》《系辞上传》固然有“天一地二”<sup>②</sup>等语,但“天一生水”、“地二生火”则确确实实是图书之学中讲天地之数配五行方位的术语<sup>③</sup>。而“屯”卦可以由“既济”卦第三爻从阳(九三)变为阴(六三)而成的说法,则是根据虞翻卦变的学说。《周易集解》“屯卦”六二引虞翻解说,有“三动反正”、“谓成既济定”等说法。“三动”即指“屯”卦六三为阴爻是“不正”的,若变为九三则“正”<sup>④</sup>,而成“既济”卦。再从前文引“崔憬说:文王……”云云,可证《今注今译》大量参用了李鼎祚《周易集解》。李氏《集解》为集汉魏《易》说的大成,也是汉魏儒者象数之学的渊薮。释文接着又说:

屯卦是属于坎离互变的卦象。……在阴性水气变化的含蕴中,内

① 《周易今注今译》,页43-44。

② 读者可参朱熹:《周易本义》(台北:大安出版社,1999),《系辞传上》第九章,页243。

③ 《周易·系辞传上》“凡天地之数五十有五,此所以成变化而行鬼神也”句朱熹《本义》说:“变化,谓一变生水而六化成之,二化生火而七变成之,三变生木而八化成之,四化生金而九变成之,五变生土而十化成之。”(同前注引书,页244)这是说:一、二、三、四为生数,五为土数,六、七、八、九为成数。十则是土数五的成数。一、六居北为水,二、七居南为火;东为三、八为木,西为四、九为金。两五相加为十,与五同在中居于土。总数合为五十五,即所谓“天地之数”。朱熹称此为“河图”。这个图式,北宋以来《易》图学者认为表述了天地相交、万物生成的关系。

④ 并参屈万里先生:《先秦汉魏易例述评》,卷下,页137。



在具有阳性震卦的功能，因此便有阴阳交错，生机开始困聚，好像草木种子，开始将要萌芽的初期现象。在时间的季节来说，它象征在大寒节气的状况。过了这个阶段，便到立春、雨水的气节，万物便可壮茁而蕃殖了。当万物的生命机能，正在开始萌芽的初期，它是元始的、亨通的，有利而贞正的。<sup>①</sup>

这段话是承接上文卦变、卦气、辟卦等理论体系，而作出的译解。“屯”《卦辞》称“元亨利贞”，“贞”字依卜辞辞例，当为“占”的意思<sup>②</sup>。《今注今译》却仍沿用传统“贞正”的训解。这些地方，都可以让我们清楚地看到南怀瑾、徐芹庭二氏撰《今注今译》，仍然依沿传统《易》说。限于篇幅，我不拟再举例分析。其实即举“屯”卦一例，已经足以说明，因为《今注今译》用以释《易》六十四卦爻的方法，大致上都是用的和释“屯”卦相同的方法。

不过必须严肃地说明，我并没有批评或轻视这一种诠释取向的意思。事实上我认为在百年来学院派的治《易》者讲求考据实证的风气之余，这一派学者的观念，仍然值得我们尊重和参考。《周易》由阴阳爻重叠为八卦、再演为六十四卦起，数千年来以卦爻辞及《十翼》为中心，产生了无数的学说思想。整个《易》学学统，已经形成一个古往今来彼此相连的生命体。这个观念或许很难被科学派或疑古派的学者所认同，因为以古史即古代社会的角度理解六十四卦，和传统派理解所得的结论往往相去甚远。像“随”卦的卦义依卦爻辞结合古代社会情状推测，应为“追随”、“追寻”之义；但《今注今译》则释为：

以一天的现象来讲，便有阳入阴中，万物随时而进入昏晦安息的情况。以一年的现象来讲，便有秋气萧森，万物随时而渐次进入安息归藏的景象。<sup>③</sup>

① 《周易今注今译》，页 44。

② 说本高亨《周易古经通说》第五篇“元亨利贞解”。高氏举出十证，证明“贞皆贞卜之贞”。《周易古经今注》（北京：中华书局，1984 年重订本），页 125。

③ 《周易今注今译》，页 127。

表面上两说截然不同,而对错是非只有一个答案。求本义的学者也许会不同意《今注今译》的说法,但对于传统派的学者来说,释《易》治《易》,并不只是单单讲出最原始的“本义”即可,而是要阐发整个《易》学体系的一种精神。而且有些字词概念,似乎也不是实证可以求得。如《易》“象”,依来知德《周易集注》的学说,有卦情之象、卦画之象、大象之象、中爻之象、错卦之象、综卦之象、爻变之象、占中之象等共计八种;依黄宗羲《易学象数论》的学说,有八卦之象、六爻之象、象形之象、爻位之象、反对之象、方位之象、互体之象等共计七种<sup>①</sup>,单单此二家学说,粗略计算已经有十五种对“象”不同的讲法,试问“象”这个概念又当如何诠释?南怀瑾《序言》释《礼记·经解》《易》教“絜静精微,易教也”一语说得明白:

所谓“絜静”的意义,是指《易》学的精神,是具有宗教哲学性的高度理智之修养。所谓“精微”的意义,是指《易》学“絜静”的内涵,同时具有科学性周密明辨的作用。……从“理、象、数”的精华来看《易》学,由“乾”、“坤”两卦开始,错综重叠,旁通曼衍,初从八卦而演变为六十四卦。循此再加演绎,层层推广,便多至无数,大至无穷,尽“精微”之至。<sup>②</sup>

如果读《易》治《易》的目的是要追求“絜静精微”的《易》教之境界,那诠释《周易》者确实是需要有所推广,有所演绎;而所演绎推广的对象,只要是属于《易》学的范畴,即使“大至无穷”,当亦可以助治《易》者“尽精微之至”。换言之,这已经是一个兼具宗教境界与哲学境界的问题,确是不能循实证可得。

## (二) 以科学精神为主体的诠释

本节所谓“以科学精神为主体的诠释”,意指以历史考据方法治《易》的诠释法,其近源为王国维二重证据法,远源可追溯至乾嘉学者蕴含科学精神

<sup>①</sup> 读者可参原书,或参《四库全书总目》,卷五、卷六“经部·易类”。

<sup>②</sup> 《周易今注今译》,页13。

的治学传统。

自清中叶学者承继二千年治学尤其是治经方法的传统,并加以融合开创,一个“乾嘉学统”渐渐建立起来。“乾嘉学统”是经由乾隆、嘉庆时期许许多多学者以严谨的治学态度和缜密的治学方法建立起来的,其特色在于讲求方法<sup>①</sup>、强调本证<sup>②</sup>、重视小学<sup>③</sup>、重视文献<sup>④</sup>等几个方面。乾嘉学者治学以经学为主,而治经精神的特色之一即在于其中的科学精神,甚至能超越崇古的心态,纠正旧传旧注的错误。章太炎《清儒》一文“吴皖分派”说,认为吴派惠栋(1697—1758)以降治经特色在于“尚尊闻”,而皖派戴震(1723—1777)以降治经特色在于“任裁断”。“任裁断”者,即不以“尊闻”的态度面对汉儒的经说,而能直接指陈其错误。

乾嘉时期并没有什么大量而重要的出土文物供当时学者使用,成果却已极为惊人,正因为其已将传本经部及四部各种文献掌握到一个极其精熟的境界,像高邮王氏父子即为有力证明。这一传统,在清末为另一位大师王国维所承继,将纸上遗文与地下遗物结合在一起研究,获致重大的成果,并建立影响本世纪甚深远的“二重证据法”。按:王国维于1913年著《明堂庙寝通考》时,先提出“二重证明法”<sup>⑤</sup>,后于1925年著《古史新证》,在第一章总论

① 乾嘉学者治学讲求方法十分多,胡适早就在《清代学者的治学方法》一文中提出“归纳”和“演绎”两个概念。我曾指出清儒治经,循“归纳”与“演绎”两个方向,阐发出许许多多的方法。拙著:《乾嘉学者治经方法体系举例试释》(于1999年7月12日于中央研究院文哲研究所“乾嘉学者的治经方法”第四次研讨会中宣读)就列举了包括“以本经自证”、“以他经证本经”、“校勘异文归纳语义以证本经”、“联系四部文献材料以释经”、“发明释经之例”、“以经说字”、“以经证史”、“以经义批判诸子思想”、“发挥经书字义”等九种不同的方法。《乾嘉学者治经方法体系举例试释》,收入《乾嘉学者治经方法》(台北:中央研究院文哲研究所筹备处,2000),页109—139。

② 本证或可称为内证、自证。乾嘉学者特别重视材料的性质、年代以及不同的材料间彼此的内部关系。凡考据一字一章或一事一物,必从一书或一种材料内部的一致性来加以优先考虑。

③ 王国维曾说:“自汉以后学术之盛,莫过于近三百年。此三百年中,经学史学皆足陵驾前代。然其尤卓绝者,则在小学。”见氏著:《观堂集林》《两周金石文韵读序》一文,收入《王观堂先生全集》(台北:文华出版社,1968),第6册,页1961。乾嘉学者治经,小学基础不可缺乏,而乾嘉学术成绩最辉煌的成绩之一亦在小学,相关著述极繁富,不遑列举。

④ 乾嘉学者治学,以文献为主,其探求真理,亦必透过分析文献一途。傅斯年就曾指出,清儒求理,是求诸《六经》,而非求诸万事万物。

⑤ 在《明堂庙寝通考前序》。该序《观堂集林》未收。



先批判“信古太过”和“疑古太过”的风气,接着说:

吾辈生于今日,幸于纸上之材料外,更得地下之新材料,由此种材料,我辈固得据以补正纸上之材料,亦得证明古书之某部分全为实录,即百家不雅驯之言,亦不无表示一面之事实。此二重证据法,惟在今日始得为之。虽古书之未得证明者,不能加以否定,而其已得证明者,不能不加以肯定,可断言也。<sup>①</sup>

从这段话中不难看出王氏的“二重证据法”是特别针对古史研究而建构的。这一方法对于《周易》这样的一部融占筮、哲学、古史为一的书籍是否有效,似不能遽下结论。然而风气所及,则《易》学研究,在承继发扬乾嘉学者以科学精神和方法处理文献的传统的同时,而今又多了“地下之新材料”这一个新的资源。早期被学者引入《易》学研究的新材料主要有两类,一是甲骨文和金文,另一是石经。早期结合甲金文材料研究《易》学而取得丰硕成果的学者如于省吾,曾撰《双剑谿易经新证》<sup>②</sup>,徐芹庭《六十年来之易学》“考证派”项下称:

(其书)多以金石甲骨之文证之。……其治《易》主象,而象则上推《左》、《国》、孟氏、九家、《易林》,乃至古文字之逸象。以为如此则《易》象可知者十且八九。……至若孟氏、京氏、郑氏之卦气、世应、纳甲、爻辰,则以为乃《易》学之支流余裔,未可尽以为据。<sup>③</sup>

于省吾为典型“以科学精神为诠释主体”的《易》家,特色之一是善用地下之新材料与纸上之材料如《左传》、《国语》等互证<sup>④</sup>,特色之二是不取汉魏象数之说,特色之三则是善用《说文解字》及相关字书,论析亦重视小学训诂,有乾嘉学者遗风。近年学者以甲金文知识治《易》的也不少。如林政华《易学

① 《古史新证》,收入《王观堂先生全集》,第6册,页2078。

② 1937年有排印本,1958年台北艺文印书馆出版,后易名为《易经新证》。

③ 《六十年来之国学》,第1册,页62。

④ 《双剑谿易经新证·自序》说:“言《易》者莫先于《左》、《国》。《左》、《国》引《易》无一字不由象生。”同注2,页7。

新探》就大量运用了金文和甲骨文字的知识来解释卦名和卦义<sup>①</sup>，并进而从谐声、句法、修辞、成语等各方面分析《周易》，其研究取向也是偏重在文献方面的<sup>②</sup>。

关于石经的研究，清人金石学卓然有成的学者非常多<sup>③</sup>。石经关涉《易》学甚大，主要因为传本《周易》，千余年来，只有王弼所订定的本子孤行人间。朱熹《易本义》用吕祖谦(1137—1181)订本，但经文仍沿用王弼本。汉石经出，则局面为之一变。上文提及古史辨时期马衡及钱玄同均曾撰专文讨论汉石经《周易》残字问题。而汉石经《周易》残字的研究，至屈万里而集大成。屈先生《自序》说：

民国十一年后，汉石经《周易》残石，始陆续出土。迄抗战军兴之前，众家所著录者，已达千字以上。一千七百余年前之故物，沉霾亦复千有余年，一旦复出人间，宜学林诧为奇缘而珍为瑰宝也。抗战胜利后，中央图书馆奉命接收南京泽存书库图书，其中有《旧雨楼藏汉石经》拓本四册，余粗阅之，见其《周易》部分，收残字三千有余，皆世人未见者。<sup>④</sup>

屈先生这段文字，大概说明了汉石经《周易》残字的出现经过。除《旧雨楼藏汉石经》外，他又得马叔平遗著《汉石经集存》，将此书与旧雨楼本合计，共得4400余字，约占《周易》全书五分之一。于是他著成《汉石经周易残字集证》。

屈先生《易》学之重视科学方法与精神，还不止于石经一端而已。他平生不信怪诞迷妄的象数之学，曾著《推衍与附会——先秦两汉说易的风尚》一文；为了澄清象数的谬悠无根，又著成《先秦汉魏易例述评》，将先秦至汉魏关于象数兴起的原因、学说内容、各种条例，一一疏释。过去被大量收入

① 该书第三章论证“龙”这种生物曾经存在于地球时，称“西元一八二一年（雄按：即清仁宗道光元年）英国古生物学家首先发现一亿年前之古岩层中，有数颗龙齿”，则似乎是过度用实证的概念理解《周易》的“龙”。林政华《易学新探》（台北：台湾文津出版社，1987），页83。

② 该书第三章讨论“卦爻辞中所涵儒家之开明思想”，第四章“大象传之义理”，两章涉及思想义理；第五章“经传文学之美”，则又涉及文学与美学的问题，似与全书其他部分的论旨并不一致。

③ 王国维亦曾著《魏石经考》五篇，收入《观堂集林》，卷二十。

④ 《汉石经周易残字集证·自序》，页2。

李鼎祚《周易集解》的汉魏诸儒象数之说，原本分列各卦各爻之下，经屈先生疏释，其学说系统、渊源所在、矛盾之处都朗若列眉，可见其治学具有系统及方法一斑。屈先生另有论述《易》学的文章，所依循的方法，亦系本节所提出的来自乾嘉治经方法、王国维二重证据法等，有《关于周易之年代思想》、《周易爻辞中之礼俗》、《汉石经周易为梁丘氏本考》、《周易爻辞利西南不利东北说》、《周易卦爻辞成于周武王时代考》、《易卦源于龟卜考》等<sup>①</sup>，读这些题目，不难窥见他深受古史辨派学者影响。

屈先生毕生心愿为著作一部《周易集释》，但未完书而逝世。遗著经黄沛荣师整理，成《读易三种》，收入《屈万里全集》，包括《周易集释初稿》、《学易札记》及《周易批注》。从这三部书可以看出，作者擅于运用经典金石甲骨文等各类材料，清儒《易》说，以及校勘、训诂、声韵、字形等各种知识，来研究《周易》。其论《易》例，多以卦爻辞例即本经之例为主；而诠释《周易》文字语言，则广采甲金文字、先秦至汉代各类经籍及训注，以时代相同的材料互证。这显示他谨守乾嘉考据方法中的内证法，充分利用《周易》本经自证，或以《五经》互证。举例言之，如“损”卦卦辞“曷之用？二簋可用享”，《学易札记》引《诗经·葛覃》“害浣害否”、《何彼秣矣》“曷不肃雝？王姬之车！”论证周人以“曷”为“何”<sup>②</sup>。他又偶或引子部和集部文献作旁证，或同时引用乾嘉学者的著述。如“咸”卦《象传》“滕口说也”，《周易集释初稿》引《经典释文》“九家作乘，虞、郑并作滕。”后又引惠栋《九经古义》：“栋案：滕当读为腾，传也。《淮南子》曰：‘子产腾辞。’《后汉·隗嚣传》云：‘帝数腾书陇蜀。’高诱、许慎（30—124）皆训腾为传。滕本古文腾字。《燕礼》曰：‘滕觚于宾。’郑《注》曰：‘滕，送也。今文滕皆作。’是滕与腾通。又案《释诂》云：‘滕，虚也。’以虚辞相感，义亦得通。”又如“泰”卦初九爻辞“拔茅茹以其汇”，引俞正燮（1775—1840）《癸巳类稿》卷一<sup>③</sup>。

① 俱收入氏著：《书佣论学集》。

② 《读易三种》，页541。

③ 徐芹庭《六十年来之国学》一文将屈先生列入“论述派”。按：徐氏对于“论述派”的定义为“此则就前儒《易》学加以论述，而已见亦寓其中”；对于“考证派”的定义则为“此则言《易》而侧重于考据，立说必凭借乎证验者也”。依照此两个定义，我认为宜将屈先生列入“考证派”，似更为适当。



沛荣师承继屈先生学说,又深悉传统经学方法,所撰《周易象象传义理探微》<sup>①</sup>及《易学乾坤》<sup>②</sup>二书,对于诠释《周易》内容及其学说思想,有独到的见解,足为科学派的代表。前文提及传统经学家治学精神,在于将经部文献互相释证,方法上以本经自证(或称本证、内证)为优先,依次又有以传释经、以传释传、以他经释本经、以他经传释本经传等等。总之传统经学家认为一经之中,传文既依经文而生,则彼此之间的内容含义,必然有其内部逻辑,自相释证,最足取信。这一个认知与实践,至乾嘉学者而发挥至极。20世纪初王国维创立二重证据法,其立论精神亦系认为“地下新材料”与“纸上材料”必须互相比释证,才能有效地用以推出结论。他们之所以领悟到这种方法,主要是对于《五经》和解释《五经》的材料都能有深入掌握的缘故。这方面,沛荣师早已实践于《周易象象传义理探微》。该书探索《周易》《彖传》与《象传》义理,是建基于“义例”和“辞例”两个主要基础。如《彖传》阐释《易》理,一方面“阐明《易》卦‘时’之观念”,一方面“阐明《易》卦反对相次之义”。分析别卦卦体,或“以经卦卦德为说”,或“以经卦卦象为说”。早期《易》家如顾颉刚《论易经的比较研究及彖传与象传的关系书》<sup>③</sup>、高亨《周易大传通说》<sup>④</sup>,以后戴君仁(1901—1978)《易传之释经》<sup>⑤</sup>,晚近至余敦康《从易经到易传》<sup>⑥</sup>等,都强调经传区别。事实上这些前辈学者强调了经传之间的差异,却不是说经传绝对无关。换言之,经传不同固然是事实;然而传既生于经,又怎能说与经全然无关?我举《彖传》“阐明《易》卦反对相次之义”一点为例,《周易象象传义理探微》指出,“《彖传》亦常以爻位之往来、进退、升降之说申明斯义”,他随即列举九个卦的《彖传》为例,用内外、往来的辞例,说明《彖传》作者依据的正是《易》卦反对相次的结构。这一意义,在他的

① 《周易象象传义理探微》(台北:汉京文化事业公司,1984)。该书已重订再版,于2001年5月由台北万卷楼图书公司出版。

② 《易学乾坤》(台北:大安出版社,1998)。

③ 收入《古史辨》,第3册,页134—140。

④ 收入《易学论著选集》(台北:长安出版社,1985),页307—341。

⑤ 刊《民主评论》,第10卷第24期(1959),页14—15。

⑥ 刊《中国哲学》,第7辑(北京:三联书店,1982),页1—27。

后期的著作《周易卦序探微》<sup>①</sup>一文得到进一步的发挥。这篇文章是因应 70 年代出土的帛书《周易》而撰写的。帛《易》出土后,大陆学者多认为其卦序与传本不同,但结构合理,于是推论其年代早于传本《周易》。沛荣师则以《周易彖象传义理探微》的研究为基础,进一步深入探讨,依据卦画、卦名、卦爻辞、《彖传》、《文言传》、《序卦传》、《杂卦传》、帛书《周易》佚传、汲冢《竹书》等典籍,证明传本《周易》卦序才是最初的卦序,帛书《周易》只能是卦序的一种演变形式而已<sup>②</sup>。

除了帛《易》,出土的数字卦亦引起了学术界对传统《周易》八卦重为六十四卦的“重卦说”的怀疑,而提出“生卦说”。“生卦说”指的是《易》六十四卦的形成,并不是八卦重叠而来,而是阴阳爻递增(即一分为二、二分为四、四分为八,推而至于六十四)而成。这个说法远自北宋邵雍已提出,南宋朱熹《易学启蒙》继续发挥。但沛荣师以《周易》卦名、卦爻辞、《彖传》、《大象传》、《系辞传》、《左传》、《国语》、帛书六十四卦,论证“重卦说”才是《周易》经文本来面貌。

很有趣的是,自王国维“二重证据法”确立地下遗物与纸上遗文如何互相证明的方法后,本世纪出现几次重大的考古成果,学术界似乎有不少学者急于依赖部分新数据来企图推翻传统文献或传统学说,但沛荣师运用传统治经学以本证为主、渐次及于旁证的缜密的科学方法,倒过来替传统文献和传统学说扫除了不必要的被怀疑或推翻的危险。这里给予治《易》论《易》者一个重要的启示:研究者面对任何出土文献与材料时,都不应该忘记传统文献的重要性,而见猎心喜,急着下结论<sup>③</sup>。

① 收入《易学乾坤》。

② 卦序是一个重要的问题,牵涉到帛书本《周易》与传《周易》之间孰先孰后的问题。认为帛书本卦序形式较原始的学者有张政烺、周世荣、晓菡、蒙传铭、于豪亮、刘大钧、戢斗勇、楼宇烈等学者。认为帛书本卦序形式较晚的学者有李学勤、黄沛荣等。李学勤注意到帛书本卦序具有系统而且能体现阴阳的规律,他认为如果帛《易》年代较早,必不会有人将它的卦序打乱,排列成传本《周易》的卦序。参《长沙马王堆帛书》,收入《简帛佚籍与学术史》(台北:时报文化出版公司,1994),页 239-241。

③ 其实陈寅恪(1890—1969)早在 1942 年即已在《杨树达积微居小学金石论丛续稿序》中已经指出:“自昔长于金石之学者,必为深研经史之人。非通经无以释金文,非治史无以证石刻。群经诸史,乃古史数据多数之所汇集,金文石刻则其少数脱离之片段。未有不了解多数汇集之数据,而能考释少数脱离之片段不误者。”见《金明馆丛稿二编》(上海:上海古籍出版社,1980),页 230。换言之,以出土文献考证古史,应以经史材料为主,金文石刻为辅。



本世纪也有不少学者试图以自然科学与《易》学相结合的释《易》方法，而成就尤其显著的有董光璧。董氏为中国科学院自然科学史研究所研究员，专攻无线电电子物理学，曾著《易学科学史纲》<sup>①</sup>、《易学与科技》<sup>②</sup>二书。他的研究特色在于超越了本世纪初企图融合《易》学与自然科学的研究，不但全面检讨了中国《易》学史上以科学治《易》学的状况，以自然科学专业的角度厘清《易》学中的科学原理，并且能以较严谨的科学素养明辨《易》学与科学之间的分际。他说：

我们区分科学易和易科学，是要区别开易学两种不同类型的研究。科学易是“以科学治易学”，易科学则是“以易学治科学”。前属于易学家的工作，后者属于科学家的工作。<sup>③</sup>

在本世纪的上半期确实有许多有企图心的《易》学家将《易》学和科学结合在一起，甚至而得出《易》学为“超科学”这样的论据，似乎未免有治《易》学而跨越到自然科学领域的嫌疑。董氏这段话是相当有道理的<sup>④</sup>。

科学与《易》学的附会，大量见于通俗性《易》学论著，尤其是“学会派”著作中。这种取向在前文已略及，不拟多论。1996年朱伯崑在《哲学杂志》16期发表了《易学与中国传统科技思维》一文，从思想观念的角度，指出了《易》学科技思维中观象论、功能论、对待论、流转论、整体论、辅相论等六条基本原则。这个提法，既兼顾了《周易》作为一部哲学书，其抽象的核心观念（如乾坤、刚柔、往来）绝对从包蕴宇宙的视界出发，而非仅仅是粗糙地表述一些形而下的“具象”（如龙、马），但同时这些观念也具体地落实于中国传统的科学技术中，成为其背后极其重要的指导思维。我们借此可以发现上述的六个基本原则贯串了传统的古代科技理论，诸如《参同契》所载的炼丹术强调“天地交合，阴阳造化”，《黄帝内经》提出的“五运六气”，方以智（1611—

① 《易学科学史纲》，武汉：武汉出版社，1993。

② 《易学与科技》，沈阳：沈阳出版社，1997。

③ 转引自《二十世纪中国易学史》，页419。

④ 关于董氏的科学易研究，请参《二十世纪中国易学史》，第8章，第2节。



1671)《物理小识》中提及气声风光形的相互转应,古代数学家提出的“观阴阳之割裂,总算术之根源”<sup>①</sup>等。朱氏修正了冯友兰提出的“我们只能说,数学在中国,物理学在中国,不能说有中国的数学,中国的物理学”的论点,论证了“中国有自己的科技传统,即是说,有中国的数学,中国的物理学……但不尽同于西方的传统”。我认为朱氏的论证提供了一个重要的思考方向:即使科学确如冯友兰所提出,是超民族、超国界的,研究者自可以将《易》学和科技结合。但是,因为中国《易》学自有其传统思维特性,研究者实不宜妄加附会,将《易》理无限制地理解为包含一切科学原则。从《周易》研究推衍到与科技整合,必须顾及《周易》经传均具有极其抽象的超越性和哲学性。

### (三) 以思想观念为中心的诠释

以思想观念为中心以诠释《周易》,是20世纪《易》学的一条坦途之一。

据廖名春等所著的《周易研究史》第七章“现代易学”第二节“现代义理易学”中,作者从1926年朱谦之(1899—1972)《周易哲学》开始讨论,并先后论及用唯物辩证法的金景芳、李景春,以及著《周易思想研究》的张立文,著《周易新论》的宋祚胤,撰《周易大象新注》的徐志锐,合著《周易译注》的黄寿祺和张善文,撰《易学哲学史》的朱伯崑,撰《易学会通》的苏渊雷,新儒家学者熊十力和方东美,以及著《易学新探》的程石泉,和对《易》学史有广泛撰着和贡献的高怀民等。

在《易》学史上,哲学义理一脉的发展,《彖传》、《文言传》、《系辞传》是第一期;王弼《周易注》和《周易略例》是第二期;程颐《伊川易传》和朱熹《易本义》为第三期;至清儒如王夫之(1619—1692)《周易内传》、《周易外传》等为第四期。本世纪中国学者诠释《周易》,对于思想义理的阐发,其诠释方法取向,我认为可区分为三类:第一类是衍生式的诠释,第二类是贯串式的诠释,第三类是整合式的诠释。

<sup>①</sup> 魏晋时期刘徽《九章算术注·序》语,参《九章算术》(台北:台湾商务印书馆,1975),页3。

衍生式的诠释,是指学者从《周易》中抽绎一个观念或一条线索,衍生出另一套不一定与《周易》经传体系密切相关的思想学说。这种诠释取向,是从传统学者从经学研究的角度,解释《周易》而来的。自王弼《周易略例·明象》一篇,以“得意忘言”的贵无思想为主,诠释“象”的义涵,其后依“象”解经的学者,不可胜数。但传统经学研究这一个方向,只要稍加转变,即可由“向内”笺释本经本义,转为“向外”衍生另一套义理。如熊十力《乾坤衍》即为最具代表性的论著。熊氏此书,亦标识了他平生思想的一大转变,其重要性可想而知。他有一段话,说明其撰着此书的背景,系中年佛法的过程中“忽然回忆伪《五经》中之《周易》,温习乾坤二卦,遂于两《彖传》,领会独深”,因而撰著此书。他说:

余年三十左右,倾向出世法之意颇盛。(原注:此中法字,指佛氏学说。)四十岁后,舍佛而学《易》,平生思想变迁,以此番为最重大。<sup>①</sup>

这可见《乾坤衍》的重要性。熊氏此书,概分为两部分,一为“辨伪”,二为“广义”。“辨伪”者,即辨正《五经》之中,极多部为“小康儒”、“古术数家”等不明孔子儒道的学者所窜乱,而确认乾坤二卦及孔子所作二卦的《彖传》为真正代表孔子思想。“广义”者,即推广乾坤二卦及《彖传》的思想,以批判伪儒学而保存真儒学。因此,熊氏是企图凸显《周易》作为六经的根本,以批判其他儒家伪经;又凸显孔子真《易》教,以批判汉宋群儒的伪《易》学。他说:

《大易》一经,是五经根本。汉宋群儒,以《易》学名家者,无一不是伪学。其遗毒甚深,直令夏族委靡莫振。<sup>②</sup>

他在该书《自序》中解释该书题目,称“《易》道在乾坤,学《易》者必通,而后

① 《乾坤衍》(台北:台湾学生书局,1976),二“广义”,页278。

② 同前注引书,页15。

《易经》全部可通也。衍者，推演开扩之谓。引伸而长之，触类而通之，是为衍”<sup>①</sup>。他特别强调乾坤二卦《彖传》的重要性<sup>②</sup>，又进一步从乾坤二卦《彖传》“大哉乾元”、“大哉坤元”二语中，发挥他的宇宙一元论。他说：

乾元一词，当释以三义。一、乾不即是元；二、乾必有元，不可说乾是从空无中幻现故；三、元者，乾之所由成，元成为乾，即为乾之实体，不可说乾以外，有超然独存于外界之元。夫惟乾以外，无有独存的元，故于乾，而知其即是元。所以说乾元。坤元一词，亦具三义。一、坤不即是元；二、坤必有元。不可说坤是从空无中幻现故；三、元者，坤之所由成，元成为坤，即为坤之实体，不可说坤以外，有超然独存于外界之元。既知坤以外，无有独存的元，故于坤，而谓其即是元，所以有坤元之名。<sup>③</sup>

乾、坤、元三者的关系：乾非元、坤亦非元；但乾元为实体，坤元亦为实体，乾坤合为一元而非二元。故熊氏又说：

乾元坤元，唯是一元，不可误作二元。克就乾，而明示其元，则曰乾元；克就坤，而明示其元，则曰坤元。实则元，一而已，岂可曰乾坤各有本原乎？<sup>④</sup>

熊氏又进一步以此乾坤一元论，推及佛教“五识”的体系，而又返回《周易》，认为：

夫乾为生命和心灵诸现象；坤为质和能诸现象。现象诚不得不分殊，而其元则一耳。唯就乾以言元，则称乾元；就坤以言元，则称坤元。亦犹眼等五根，所依之识本一，而就眼根以言识，则曰眼识。乃至就身

① 《乾坤衍》，页1。

② 熊氏指出：“读《易》，宜特别注重《彖》辞。”又说：“读《易》者能真正解悟《彖》辞，则《易》之义海，殆已完全窥见。”又说：“乾坤两《彖》辞，既断定二卦之义，而实为其他众卦众爻无量义之统宗也。”见《乾坤衍》，页233。

③ 同前注引书，页269-270。

④ 同前注引书，页270。



根以言识，则曰身识。从言异路，义无舛错。<sup>①</sup>

熊氏此一悟解，是从对汉宋以降，下迄清初王夫之《易》学的不满为起始点，自悟而得<sup>②</sup>。文长不录。总的来说，《周易》在熊十力的思想中，占极其重要的位置，诚如牟宗三(1909—1995)所说：

儒家义理规模与境界俱见于《易经》与《孟子》，而熊先生即融摄孟子、陆、王与《易经》而为一：以《易经》开扩孟子，复以孟子、陆、王之心学收摄《易经》，直探造化之本，露无我无人之法体。<sup>③</sup>

《乾坤衍》中诠释《周易》的方式，是一种纯粹哲学式的演绎，其一元论的思想与他一向强调“体用合一”的思想主脉一致；在写作上，熊氏所采用的方法，与今日学术论文一般采用的解析的方式不同。林安梧就曾指出“熊氏的写作方式显然不是一‘论证’(argument)的方式，而是一‘显示’(manifestation)的方式”<sup>④</sup>。这已经使得一般研究经学或经学史而未受过哲学训练的学者，颇不容易了解其《乾坤衍》，而同时因为《乾坤衍》中熊氏对于儒家经典的理解，有些地方与20世纪初以来循“二重证据法”所获得的结论颇有距离<sup>⑤</sup>，也使得他的若干论点不再为现代《周易》研究者所接受。不过我们仍然必须承认，《乾坤衍》一书是要借由探索并推衍《易》学核心观念，来全盘审视中国哲学价值体系与架构的问题。这种方式就好比借由掌握一个人脑子里最核心的思想要旨，来审视这个人全部的语言行为。此一取向在未

① 《乾坤衍》，页271。

② 《乾坤衍》说：“乾元坤元，余少年时初读《易》，未得其解。少时尊重船山，急取其《易传》读之，又嫌其近于二元论，莫敢苟同。平生甚不喜汉《易》，宋人说《易》之书，空虚、迂陋，弥觉可厌，自度不复从事于《易》学矣。”同前注引书，页319。

③ 这段话是牟宗三在台北《新思潮》第39期发表《现时中国之宗教趋势》一文的话，文中主要讨论熊十力与内学院关于《新唯识论》的争辩。参见蔡仁厚：《熊十力先生学行年表》(台北：明文书局，1987)，“1954年”条，页53。

④ 林安梧：《熊十力体用哲学之诠释与重建》(台北：台湾大学哲学研究所博士论文，1991)，页19。

⑤ 我并不是说熊氏完全凭臆测。尽管他所采取的判断经典真伪的方法，虽然与近现代经典考证所通用的方法不同，我们仍必须承认，他透过哲学观念的内证法来推断经典(如认为《彖传》为孔子所作)的年代，应该是经过谨慎考虑的。

来的《易》学研究中,仍然是可供参酌的;尤其重要的是,熊氏演绎《易》理的方式,视中国文献与文化为一个具有整体内在逻辑的有机生命,也展现了逾于常人的气魄。

第二类贯串式的诠释,系以哲学架构为体系,以思想观念为主脉,串连历代《易》学思想,这方面的著作以朱伯崑《易学哲学史》<sup>①</sup>为最具代表性。他在《序》中说:

中国传统哲学,特别是儒家系统的哲学,同儒家经学发展的历史有密切的联系。此是中国传统哲学的一大特色。可是,近代以来,讲经学史的,不谈其中的哲学问题;讲哲学史的,又不谈其中的《易》学问题。就后一倾向说,由于脱离经学史,谈历代哲学思想,总有隔靴搔痒之感,不能揭示出其形成和发展的理论渊源。如谈王弼玄学,不去研究其代表作《周易注》的《易》学问题;谈程颐理学,不研究其唯一的哲学著作《程氏易传》中的《易》学问题;谈张载(1020—1077)哲学著作《正蒙》和王夫之的《周易外传》,不去研究他们的《易》学观,而是孤立地分析其哲学概念、范畴和命题,见枝叶而不见本根,则难以说清楚其理论的特征及其来源。<sup>②</sup>

本节所提出“贯串式的诠释”,指的是朱氏直接研究历代《易》家《易》学思想“其形成和发展的理论渊源”,更重要的是,这部书于各时期的重要的《易》学观念,不是孤立地只说明其内涵。读者是可以透过全书,找到不同命题在意义内涵上的转变。我曾尝试将他的“贯串”,分为三类:第一类是从《易》贯串到诸子百家<sup>③</sup>,第

① 朱伯崑:《易学哲学史》(北京:华夏出版社,1995)。

② 《易学哲学史》,第1卷,页1。

③ 朱伯崑说:“《系辞》在解释《周易》原理时,提出若干范畴、概念、命题和历史的事件,其中有些概念、命题等,是同战国后期的思潮相适应的。如《系辞》说:‘易有太极。’‘太极’一辞在先秦的文献中,仅见于《庄子·大宗师》:‘在太极之先而不为高,在六极之下而不为深。’此处太极同六极对文,太极指空间的最高极限。《系辞》说的‘太极’,指大衍之数或奇偶两画未分的状态,乃卦象的根源,故称其为太极。庄文说的‘太极’,是此辞的最初含义,而《系辞》则是借用庄文的‘太极’解释筮法。”(同前注引书,页52)在这里朱氏对照了庄子(369BC—286BC)所说的“太极”和《系辞》所说的“太极”,意指并不相同,但也非完全相异,因此《系辞》作者得以借用庄子的语言,来指涉另一个不同的对象(大衍之数或奇偶两画未分的状态)。



二类是以一概念在《易》学体系中前后贯串<sup>①</sup>，第三类是由《易》学学说贯串到个别思想家的哲学思想<sup>②</sup>。不过该书也表现了他个人独特见解。他认为《周易》的形成“出于占筮迷信，后来，作为一种推测人事吉凶和命运的方术”，表示“《周易》和《易》学家对它所作的解释，所以在我国历史上产生如此深刻的影响，不在于占术，也不在于其思想的表现形式，如卦爻象和卦爻辞，而在于其理论思维的内容”。朱氏等于将整部《周易》一分为三：迷信的部分、表现形式的部分，和理论思维的部分。而他只集中看重第三

① 譬如“象数”一词，象和数的关系如何，一般容易引起混淆。他论汉《易》八卦方位时说：“《易纬》对八卦的解释是同阴阳二气说结合在一起的，此是汉易的物征之一。但其对八卦的解释，有取数说，有取象说，总的说来，以取数说为主，但不排斥取象说。就取象说说，认为八卦也来自于天地风雷等八种自然现象，而此八种自然现象又是阴阳二气相互作用的结果，所以八卦卦象也是阴阳二气的产物。”（《易学哲学史》，第1卷，页181）汉《易》中的八卦方位，一方面和五行方位相对应，另方面也和京房卦气说有关，卦气者，即以卦与节气相合，以六十四卦分值一年三百六十五又四分之一日。这是所谓“取数说”；认为阴阳二气交感而成天地风雷山泽水火八种自然现象，结合八卦方位（雄按：此据《说卦传》“天地定位，山泽通气，雷风相薄，水火不相射”一节）即所谓“取象说”。所以“象”和“数”是一个既有关系又不能混同一起的概念。对于“象”和“数”观念的厘清，在“宋代易学”的部分，更见朱氏的功力。本世纪不少治《易》者受到朱震（1072—1138）《汉上易传》、王侁（1370—1415）《东都事略》和《宋史·道学传》的影响，一谈到宋代象数图书之学，便以之与陈抟的象数学说相混，但朱氏明确指出：“刘牧（1011—1064）的河九洛十说，虽出于陈抟的象数之学，但不同于道教的易学系统，不是用来论证道教的教义，而是以五行生成论说明《周易》的原理，从而提出一个世界图式，用来解释世界的形成和结构。”（同前注引书，第3卷，页34）同为象数，刘牧出于陈抟而与陈不同；甚至象数学派中，也有象学派和数学派之分，与汉《易》的“取象说”与“取数说”不同，是近似的。朱氏就更进一步指出，刘牧的《易》学“由于以数为核心，解释卦象和物象，实际上属于象数学派中的数学派”（同前注引书，页44）。显然地，这与象数学派中邵雍的“象学派”有所不同。

② 譬如在张载的《易》学思想中，“象”的观念非常重要。历来讲张载思想的学者，多从《正蒙》、《西铭》中抽绎出哲学概念，加以分析，却很少讲到“象”和其他概念之间的关系。朱氏则结合张载的哲学思想及其《易》学思想，以“象”为说，贯串其间。按：《正蒙·天道》说：“形而上者，得意斯得名，得名斯得象。不得名，非得象也。故语道至于不能象，则名言亡矣。”朱氏指出，“这一命题，显然，是对王弼‘得意在忘象，得象在忘言’的否定”，“此种观点，后被王夫之所阐发，进一步导出‘象外无道’的结论”。朱氏也指出，张载的“象”的观念和他“气”的思想有关。事实上张载在《易说·系辞下》就曾说过“有气方有象，虽未形，不害象在其中”。朱氏一语道破：“张氏此论，是就天气和天象讲气和象的关系。其中肯定乾健坤顺为阴阳二气之象，认为气总是有象的，天象来于天之气，气和象不可分离。”（同前注引书，页282）张载重“气”的思想，说者恒知；但气与象具有密切关系，朱氏却看得特别清楚。朱氏甚至提出张载“进而对气的概念作了一种新的解释”，限于篇幅，文长不录。



部分<sup>①</sup>。这样说来,朱氏是侧重哲学,而较不重视占筮和象数的部分。但若我们深入阅读《易学哲学史》,却又大大不然。其中的问题,应另文讨论,暂不论及。

第三类整合式的诠释,即将《周易》与其他思想流派整合一起探究。这方面张立文和陈鼓应师两位学者应该是相当有代表性的。张氏除《易》学外,对中国思想史上各个领域都有广泛的研究,曾以《易》学为中心,提出“和合学”这个概念。在《和合学概论》<sup>②</sup>一书中,张氏企图以一哲学思维融合中国传统各领域思想的菁华,而对于形上世界提出一总体架构。他以《易》学中地道、人道、天道的三才之道为基础,提出生存世界、意义世界、可能世界;以六爻的架构为基础,提出和合学“境、理、性、命、道、和”六相;以文王八卦次序结构对应和合学的“形上元维、道德己维、人文生维、工具解维、形下物维、艺术心维、社会群维、目标和维”等八维;并且说“和合四隅流行,大体与伏羲八卦方位结构相合”<sup>③</sup>。

张氏“和合学”以《易》学为核心而开展出一套哲学体系,近于前述衍生式的诠释;而其内容中如和合三界之“整体无碍、无碍即通”,以及“阴阳冲气以为和”等观念,又似结合释道二家思想,近于整合式的诠释,故有独立讨论的必要。因此,以下我想以台湾大学哲学系教授陈鼓应老师为例,说明本节所讨论的整合型诠释。鼓应师最早是在《易传与道家思想》<sup>④</sup>一书中,细密地论证《易传》为道家思想产物。这个问题的历史背景,其实就是本世纪初学者提倡的“经传分离”。倘若“经传分离”这个命题没有被提出,他的尝试恐怕困难度也增大许多。前文提及,《易传》是否为孔子所作,是一个自北宋欧阳修以来即被注意的问题。当代学者多倾向认为,《易传》为儒家作品,但

① 《易学哲学史·前言》,第1卷,页3。据朱氏所称,“理论思维”“有形式逻辑思维,如演绎思维、类推思维、形式化思维;有辩证思维,如整体思维、变易思维、阴阳互补思维、和谐与均衡思维;有直观思维,如模拟思维、功能思维;有形象思维,如意象合一、象数合一等。其中最为突出的是观察世界的辩证思维。”(页3-4)

② 张立文:《和合学概论》(北京:首都师范大学出版社,1996)。

③ 关于张氏“和合学”与现代《易》学史的关系,详参《二十世纪中国学术史》,第8章,第3节。

④ 陈鼓应:《易传与道家思想》(台北:台湾商务印书馆,1994)。

却在经历春秋战国百家争鸣的过程中,吸收了阴阳家和道家的思想。学者如高亨、冯友兰、余敦康、张立文等都持这种看法。又如沛荣师早在十多年前,即曾撰写专文讨论《易传》思想与《老子》之关系的问题。

在这个问题上,鼓应师的看法是较为独特的。他似乎倾向于认为整部《周易》无论经、传,都应该属于道家的作品,或至少道家思想成分多于儒家思想成分的作品。他于1987年底明确地提出“《易传》为道家系统的作品而非古今学者所说的‘儒家之作’”<sup>①</sup>,他采用了包括《彖》、《象》、《文言》、《系辞》和帛书《系辞》和《易传》佚文(包括《二三子问》、《易之义》、《要》、《繆和》、《昭力》五篇)的基本材料,并从概念、语词、文句比较等方法切入论证。他观察《易传》而将焦点置于《彖传》和《系辞传》两种之上,认为《说卦》、《序卦》和《杂卦》的思想内容较贫乏和单调。他说:

就《彖传》而言,它出现于孟子之后,却一点不提儒家的中心观念仁和义,却对孔孟都不讲的宇宙观(天道观)方面的内容感兴趣。以其思维方式与哲学概念等来看,与道家思想一一相应,而与儒家无涉。<sup>②</sup>

他认为儒家孔孟鲜谈“天道”而多论“仁义”。当他发现《彖传》大谈宇宙论时,很自然就从“思维方式与哲学概念”两方面认定《易传》为道家而非儒家文献。

《易传与道家思想》企图将《易传》从儒家作品中夺取过来,将之归属为道家作品。之后,他“开始全盘思考道家《易》学之重构的课题”,有进一步抉发《易经》中的道家思想的意图。他与赵建伟合作于1999年七月初版《周易注译与研究》<sup>③</sup>。该书所采用的仍然是以通行千余年的王弼注本为底本,先就六十四卦逐一讨论,每一卦先列卦爻辞,后有译文、注释;再列《彖传》,后亦有译文、注释;再列《象传》,后亦有译文、注释。最后为“通说”。六十四卦

① 《易传与道家思想》,页3。

② 同前注引书,页5-6。

③ 陈鼓应、赵建伟:《周易注译与研究》(台北:台湾商务印书馆,1999)。

后,再译注《系辞》上下、《说卦》、《序卦》和《杂卦》。这部书因为是合著,所反映的观点并不全然是鼓应师的。赵建伟是北京大学古典文献研究所毕业,精于象数。该书的译注部分,是全书精彩之处。其中引用的材料大致可分为三类:第一类是李鼎祚《周易集解》所载汉魏《易》家说解;第二类是先秦下迄汉代经史子典籍,如《论语》、《礼记》、《吕氏春秋》等;第三类是近数十年出土的遗物遗文,包括马王堆帛书文献如帛《易》和帛书《老子》等。译注充分引用了道家文献如《黄帝四经》、《管子》、扬雄(53BC—18AD)《太玄》、《淮南子》等文献,这部分反映的是鼓应师“以道家观点诠释《周易》”和“《易传》为道家作品”观点的延续。举例而言,该书于诠释“乾”《彖》,说:

《乾·彖》盛赞天道,亦双关人事,即从客体自然现象中汲取主体人文教训,继老庄之后进一步确立了“道家天人说”。<sup>①</sup>

这里他仍然是延续《易传与道家思想》一书的观点。但我的看法是:《彖传》作者扣紧卦辞“元”字,而演绎出“天”、“大”、“首”等义,并补充语意,成为“统天”、“大明终始”、“首出庶物”等完整的意义<sup>②</sup>,正是典型先秦儒者训释经典的方法,其他儒家经典的传注亦莫不有此方法的痕迹。可见《彖传》的作者,绝对是熟悉并接受儒家诠释经典的方法与思想的,毫无可疑。我认为不宜遽下断语,指《彖传》与儒家思想无涉。

关于《周易》与道家思想的关系,确实值得进一步思考。余永梁、屈万里考定卦爻辞作于西周初年。如果说《易经》中有道家思想,那就有三种可能:一种是道家思想源出《易经》(卦爻及卦爻辞),《易经》中已蕴含道家思想中的重要成分;第二种是《易经》源出原始道家学者(可能为另一传说中之老子),第三种是《易经》与原始道家有着一个更早的、共同的思想来源。

至于《易传》的年代与思想归属,我想提出的问题:《彖传》较孔孟为晚出,其中不提仁义而大谈天道,是不是就代表与道家思想相应而与儒家无

<sup>①</sup> 《周易注译与研究》,页27。

<sup>②</sup> 关于《彖传》作者对《易经》的演绎问题,我将另文讨论。



涉?关于《易传》是否为道家作品的问题,还涉及其中的观念来源的时代问题<sup>①</sup>,留待以后另文讨论。

## 六、结 论

本文结论,约可分五点总述:

1. 本世纪中国学术界对《周易》的诠释,最重要的一个特点就是突破了二千余年从尊经尊儒思想产生出来的尊崇旧传旧注的诠释架构。本世纪大部分的学者都能将《周易》经传及一切衍生发挥出来属于《易》学范围的材料,以历史的眼光或哲学的观念一例平等对待。将经传区分开来研究其中的异同,是百年来《易》诠释上的一个重要基本命题。
2. 本文归纳并且介绍 20 世纪《易》诠释的六种观点,而尝试提出三个时期的观点:1930 年以前为第一个时期,1931 年—1973 年为第二个时期,1974 年以后迄今为第三个时期。促成 20 世纪《易》学风气转变的因素主要则有二:一为新思潮的激荡,二为新材料的出土;前者

① 如《说卦传》是很晚的作品,但如其中说“坤,地也,故称乎母;震一索而得男,故谓之长男”,《国语·晋语》记载春秋中叶晋文公于周襄王十六年(公元前 636)筮回国吉凶,有“震为长男,坤为母”的说法,即此可见《易传》虽晚出,但其中的思想观念的来源却可能很早。当春秋中叶,不但未有儒家,更未有孔子问礼的老子。又如《周易》“剥”卦《彖传》说“柔变刚”,于“夬”卦说“刚决柔”,“剥”为艮上坤下,“夬”为兑上乾下,与汉儒“十二消息卦”的理论相合。十二消息卦,是以复、临、泰、大壮、夬、乾为“阳息卦”,分置十一月至四月;以姤、遁、否、观、剥、坤为“阴消卦”,分配五月至十月。这个体系完全将抽象的“阴阳”两个观念,落实到具体的十二月之中,而透过十二卦的阴阳爻消息排列,呈现四季的转变。这些呈现刚柔消长关系的内容,《彖传》有而道家无。可见视《彖传》为道家作品,仍有商榷余地。至于《彖传》之有阴阳观念,亦不能表示其源出于道家。如冯友兰《中国哲学史新编》(北京:人民出版社,1982)第一章“商周奴隶社会的兴盛与衰微”引《国语·周语上》记载周幽王三年(公元前 779)地震,伯阳父说:“周将亡矣。夫天地之气不失其序。若过其序,民之乱也,阳伏而不能出,阴迫而不能蒸,于是有地震。”(第 1 册,页 75)冯友兰认为,伯阳父以“天地之气”阴阳的“失序”解释地震,企图向自然界的物质现象寻找自然界变化的原因,可见至少到西周末年,阴阳已被视为两个宇宙的原始的物质或力量。

带来了价值观念的重整,后者促使了研究对象的扩大。

3. 由第一个时期转变入第二个时期,“新思潮的激荡”为主要因素,“新材料的出土”为次要因素。由第二个时期转变入第三个时期,“新材料的出土”为主要因素,“新思潮的激荡”则为次要因素。
4. 百年来中国学术界诠释《周易》的取向,大致上可分为以传统《易》学成果为基础的诠释、以科学精神为主体的诠释、以思想观念为中心的诠释等三类。以传统《易》学成果为基础的诠释的特色在多接受传统的象数学说;以科学精神为主体的诠释,重视历史考据方法,其近源为王国维“二重证据法”,远源可追溯至乾嘉学者蕴含科学精神的治学传统;第三种诠释类型“以思想观念为主线的诠释”,又包含了衍生式的诠释、贯串式的诠释和整合式的诠释等三种。
5. 以传统《易》学成果为基础的诠释,既主要以象数《易》学为基础,而侧重中国文化思想的发皇,则其成绩当在保存传统《易》说;以科学精神为主体的诠释,既承继发扬二重证据之法,则其成绩当在超越传统学者未能现新材料并进而甄别材料、区分经传的窠臼;以思想观念为中心的诠释,既承继 20 世纪初以降新思潮的激荡,则衍生、贯串、整合的成绩,实超越了传统门户之见较深的《易》学研究。本世纪学界在《周易》诠释学上之成绩,可以在这三种诠释类型中窥见。

纪昀(1724—1805)曾说:“《易》道渊深,包罗众义。随得一隙而入,皆能宛转关通,有所阐发。”<sup>①</sup>我愿意在这里,以这几句话作结。《易》学的世界实在是太广太深,百年来杰出的《易》学家也实在太多,学界目前也已有专书介绍讨论。这篇鸟瞰式的文章,若有不够周延的地方,尚祈专家前辈赐正。

<sup>①</sup> 《四库全书总目》,卷五,“经部·易类”,来知德《周易集注》提要。

## 《易图明辨》与儒道之辨<sup>①</sup>

### 一、前言

在17世纪中叶“夷之初旦，明而未融”<sup>②</sup>、天崩地解的大时代中，儒者全面回归经典，从事新的工作，提出新的观念，并据经典以阐发上古圣贤的经世训示与治世经验。研究的范畴，由制度<sup>③</sup>、服饰、祭礼<sup>④</sup>、地理<sup>⑤</sup>、军事、经济、治道等各方面，以至经义、训诂、音韵等。其范围之广、钻研之深，显示17世纪中叶的明清之际，儒学运动具有十分强大的力量。

在回归经典的过程中，学者注意到原属于道教的思想学说阑入儒学，尤其集中于《易》学之中，兹事体大，必须辨明。本文所称的“儒道之辨”，指的就是当时儒者的这一项工作。此一工作的基本目的，和同时期的“儒释之辨”<sup>⑥</sup>

① 本文原为“国际周易左传学术研讨会”(1999年5月8日)宣读的论文，承讲评人詹海云教授提出许多宝贵意见，俾本人能更周延地补充增删，谨此致谢。

② 黄宗羲：《明夷待访录序》，《黄宗羲全集》（杭州：浙江古籍出版社，1985），第1册，页1。

③ 以著述而论，《明夷待访录》订立十三个大题目，主要讨论政治、经济、军事、钱货、科举等问题；顾炎武《日知录》“中篇治道”，也讨论许多政治制度。

④ 万斯同《石园文集》有《褻袷考》。

⑤ 顾祖禹《读史方輿纪要》、顾炎武《天下郡国利病书》等均是。

⑥ “儒释之辨”这个课题十分重要。黄宗羲著《明儒学案》，其中讨论此一课题的材料不下数十条之多。我十年前曾撰《王学本体论与儒释之辨的关系与转变》（1989年12月香港大学“中国学术研究承传与创新研讨会”论文），曾研究过此一问题。注意这个问题的学者也不在少数。如中国社会科学院的姜广辉教授就曾在台湾演讲“儒禅之辨”。台湾大学中国文学系古清美教授（转下页）



一样,都是为了将儒学纯净化,要提炼真正的儒学。我们若缺乏此一认知,则清初大儒如黄宗羲、毛奇龄(1623—1716)、胡渭(1633—1714)等忽然将《易》图当作一要紧问题,耗费日力细加研究的这个现象,将变成不可理解。

关于《易》图源出于道教,据纪昀的说法,是肇始于元朝陈应润《爻变义蕴》,吴澄(1249—1333)、归有光(1506—1571)迭有论辩<sup>①</sup>,但尚未完整。清初论辩《易》图之学的学者,其儒学本位的意识较前人为强,而期间最重要的著作,均完成于顺治十八年(1661)(以黄宗羲《易学象数论》为准)至康熙四十五年(1706)(以胡渭《易图明辨》为准)约45年间,而本文所称“儒道之辨”此一论辩,即以这45年为最主要的时期。

近年学术界关于《易》图的研究不少,专书有徐芹庭《易图源流》<sup>②</sup>、闫修篆《易经的图与卦》<sup>③</sup>、赵中伟《易经图书大观》<sup>④</sup>、孙国中主编的《河图洛书解析》<sup>⑤</sup>、黄元炳《易学探原河图象说》<sup>⑥</sup>、李申《易学与易图》<sup>⑦</sup>等。其中李申应该是大陆学者中研究《易》图问题撰述最富的学者。他自1992年撰《话说太极图》<sup>⑧</sup>,一直到2001年撰成《易图考》<sup>⑨</sup>,掌握的材料较为全面,推论亦合理。单篇论文方面,就台湾地区而言,大部分发表的都集中在1971年至

(接上页)研究刘宗周,近年亦注意“儒释之辨”的问题。事实上这个课题可以远溯至韩愈(768—824)《原道》的建立儒家道统以及强调排佛思想。韩愈以降,北宋理学家如孙复(992—1057)、石介等亦注意此一问题。明末刘宗周更是讲“儒释之辨”的一员大将。关于清初儒学排佛、老思想的问题,并参拙著《乾嘉学者经典诠释的历史背景与观念》,收入《台大中文学报》,第15期,2002年,页241—282。

① 参《四库全书总目》(北京:中华书局,1981),上册,卷六,“经部·易类”,《易图明辨》条,页40。

② 上下二册,台北编译馆,1993。

③ 台北:五洲出版有限公司,1988。

④ 台北:洪叶文化事业有限公司,1999。

⑤ 该书“内容提要”说:“收集宋以来研究‘河图洛书’的公认权威代表作七种,有宋代朱熹的《易学启蒙》、清代李光地的《启蒙附论》、张楚钟的《易图管见》、江慎修的《河洛精蕴》摘录,胡煦(1655—1736)的《周易函书》摘录、民国杭辛斋的《易学藏书》摘录、黄元炳的《易学入门》摘录。”(北京:学苑出版社,1990),页1。

⑥ 台北:集文书局,1977。

⑦ 沈阳:沈阳出版社,1997。

⑧ 该书为北京知识出版社出版。

⑨ 该书为北京大学出版社出版。

1981年,之后论文数目渐少<sup>①</sup>。日本学术界也有相当数量的著述,不过日本学者研究周敦颐(1017—1073)《太极图》,讨论哲学思想的比较多,处理象数问题的较少。总的来说,这些文章都较少从儒学思潮的角度切入《易》图问题。近年有朱伯崑著《易学哲学史》<sup>②</sup>,其中第九章第二节专门讨论黄宗羲、毛奇龄及胡渭的《易》图著作,分析深入而周延,深具参考价值。朱氏从《周易》哲学体系的观点论胡渭的著作,本文则侧重从儒学运动的角度切入,读者如能先读朱教授的大著,再以本文与之互参,应可看出彼此异同的地方。

本文所讨论的,以《易图明辨》为主。在清初分判儒道、研究《易》图的著作中,胡渭《易图明辨》一直被视为最具代表性、最能穷溯本末的一部。本文除“一、前言”外,第“二”先介绍《易图明辨》的写作背景,以见胡渭生平及其如何进入“儒道之辨”这一论辩。第“三”分析《易图明辨》的整体撰著方法。第“四”分析《易图明辨》对《易》图源流发展中重要的三个问题所作的分判。第“五”分析“儒道之辨”的三个历程,即“破”、“立”及“补”<sup>③</sup>,以见《易图明辨》一书在学术史上的位置。最后为“六、结论”。

## 二、《易图明辨》的写作背景

胡渭原名渭生,字拙明,晚年自号东樵,浙江德清人,生于明崇祯六年

① 如姜汉卿:《河图洛书象数变化论》(《学园》,第6卷第12期,1971年)、梁载中:《周易的卦与数、理及河图洛书的关系》(《学园》,第7卷第10期,1972年)、李伟泰:《论宋儒河图洛书之学》(《孔孟学报》,第26期,1973年)、刘训昇:《河图洛书八卦干支说》(《哲学与文化》,第4卷第6期,1977)、陈郁夫:《邵康节易图述评》(《国文学报》,第5期,1976年),以及黎凯旋于1980年在《中华易学》发表过四篇关于“河图洛书”的文章。1981年以后,撰写并发表最多论文的是徐芹庭。此外,有王凯然:《易图论要》(《中华易学》,第5卷第5期,1984年)及《易图论要补述》(《中华易学》,第5卷第11期,1985年)、袁金书:《精研先天易图数的邵康节》(《中华易学》,第8卷第1期,1987年)以及拙著《论宋代易图之学及其后发展》(《中国文学研究》,创刊号,1987年)。

② 北京:华夏出版社,1995。

③ 本文在研讨会宣读时,评论人詹海云教授曾建议将“三个历程”减少为“两个历程”附加一个“补”。不过经过考虑,我暂时决定维持原意,因为从历史的发展来看,第三期涉及清政府视程朱理学为正学,而乾嘉考据者应如何定位朱熹等重大的问题,宜应占一位置。于此亦谨向詹教授致谢。

(1633),卒于清康熙五十三年(1714),得年82岁。少避难,母授学山中,15岁为生员,应举不第,后赴京游学,任教冯溥家。康熙二十五年(1686)徐乾学(1631—1694)充“一统志”、“会典”及“明史馆”三总裁,胡渭开始参与其中的工作。二十九年(1690)乾学返乡编《大清一统志》,胡渭与阎若璩(1636—1704)、顾祖禹(1631—1692)、黄仪(1636—?)赴苏州襄助编撰。康熙三十六年(1697)胡氏完成《禹贡锥指》20卷,附地图47帧,得到学术界的好评。康熙三十八年(1699)他再游北京,携同将竣稿的《易图明辨》就正于学友,并请万斯同(1638—1702)撰序。翌年该书正式完成,并于康熙四十五年(1706)刊行,成为一部被学术界评为最详尽的研究《易》图的专著<sup>①</sup>。康熙四十四年(1705)清圣祖南巡,胡渭诣行在,并献《平成颂》,获得御书恩奖。数年后病逝于家乡。

前文提及,清代最早研究《易》图、分判儒道的学者是黄宗羲《易学象数论》、黄宗炎《图学辩惑》、毛奇龄《河图洛书原舛编》和《太极图说遗议》。其中撰著年代最为确定、亦可能为最早的是《易学象数论》,宗羲撰于52岁,为顺治十八年(1661)<sup>②</sup>。黄宗炎(1616—1686)《图学辩惑》,体制远逊乃兄所著,著作年代可能较《易学象数论》更早,但因为缺乏充分的证据,暂订为与《易学象数论》同年著成。至于毛奇龄《河图洛书原舛编》和《太极图说遗议》二书就更晚了。据《西河文集·自为墓志铭》及施闰章(1618—1683)《学余堂文集·毛子传》的记载,奇龄在家乡以杀人罪遭通缉凡10年,约至康熙六年(1667)间得朋友(可能是姜希辙(?—1698))的帮助获平反<sup>③</sup>。就在该年,黄宗羲在绍兴古小学恢复举办证人讲会。翌年宗羲应邀转赴鄞县(今浙江宁波)开讲,而奇龄则

① 关于胡渭的生平及清代学者对《易图明辨》的评价,请参看夏定域:《德清胡觚明先生年谱》(台北:台湾商务印书馆,1978),以及《碑传集》卷一三一杭世骏(1696—1772)《胡先生渭墓志铭》、江藩《汉学师承记》“胡渭”条等材料。

② 《黄梨洲先生年谱》,《黄宗羲全集》,第12册,页38。

③ 毛奇龄《自为墓志铭》提及“黄门姜君慨然谓当事者曰:‘毛生几尝与族忤,特以无所用,落落,故谗得轻入耳。今年四十余,老死可惜,幸学籍有名,吾当以原廩生籍上之成均,使知爱羽毛愿效,则谣逐自免。’”参《西河文集》(台北:台湾商务印书馆《国学基本丛书》本)，“墓志铭”十一,第8册,页1170—1171。姜君疑即姜希辙。



赴绍兴参与该地续办的证人讲会，与闻鼐山证人宗旨<sup>①</sup>，及宗羲以经史之学授徒的绪论<sup>②</sup>。奇龄自少及壮专以诗文剧曲闻名，他开始专心致志研究经学，应该是在这一年以后的事<sup>③</sup>。至康熙十七年（1678）他受荐博学鸿儒科，翌年及第列二等，授翰林院检讨，充《明史》纂修官，在京师陆续完成他一系列的经学著作，而《河图洛书原舛编》及《太极图说遗议》二书应于其间完成。

胡渭曾与徐乾学、阎若璩、顾祖禹共事，彼此熟稔，殆无疑问。乾学是顾炎武的外甥；若璩曾与炎武论学，又与黄宗羲自称弟子<sup>④</sup>。祖禹撰《读史方輿纪要》，与胡渭《禹贡锥指》撰著时间相若。此外，康熙三十八年胡渭再度赴京师，曾将撰写中的《易图明辨》就正于斯同，斯同并为《易图明辨》写序；而黄宗羲是斯同的业师，其学术思想应该是胡渭所熟悉的。颜李学派方面，李塉（1659—1733）与胡渭相识，而平生极不喜宋儒的颜元（1635—1704），其思想对胡渭亦不无影响。同时，李塉亦是毛奇龄的弟子。奇龄复曾与阎若璩往复辩论《古文尚书》真伪问题，李塉亦参与讨论<sup>⑤</sup>。

从上述资料可见，当时学术界最负盛名的学者，彼此之间或疏或密，都有一些相关涉的交谊。这可以帮助我们理解当时风气之所在：阎若璩耽于经史典籍，喜欢记诵考据；顾炎武提“经学即理学”；黄宗羲于康熙六年（1667）恢复证人讲会后，提倡经史之学；毛奇龄治经，申汉儒、贬宋儒而尤抑朱熹；李塉是颜元的弟子，颜氏平生极厌理学玄言；万斯同撰《明史稿》、《读

① 关于此事，可参邵廷采：《谒毛西河先生书》，《思复堂文集》（台北：华世出版社，1977），下册，页607。

② 宗羲于康熙二年（1663）完成《明夷待访录》，康熙五年万斯同著《与从子贞一书》，提倡经史经世；自宗羲恢复证人讲会后，甬上始有讲经会的活动，主事者俱系宗羲的学生。请参《黄梨洲先生年谱》及拙著《黄宗羲恢复证人讲会在学术史上的意义》，《王叔岷先生八十寿庆论文集》（台北：大安出版社，1993）。

③ 关于毛奇龄生平及相关事迹，可参奇龄：《自为墓志铭》，《西河文集》，“墓志铭”十一，第8册，页1165。读者亦可参《毛西河先生全集》卷首李天馥（1635—1699）所撰《领词》，以及施闰章：《学余堂文集·毛子传》（台北：台湾商务印书馆影印文渊阁《四库全书》，第1313册，页212—253）。过去我曾比较过这三种传记，私意认为《毛子传》较翔实可信。

④ 此事可参钱穆先生：《中国近三百年学术史》（台北：台湾商务印书馆，1980年台7版），上册，第六章“阎潜邱毛西河”，页220—226。

⑤ 《中国近三百年学术史》，页244—245。

礼通考》等书，亦博通经史。大体上当时京师一时学风所在，大师巨子都着意儒家经史文献，或者用以经世，或者用以教人。整体的价值取向，主要是厌恶玄妙虚谈，而治学一以经史文献的论据为准则。

就整体而言，上述 17 世纪中叶中国学术界这种趋实<sup>①</sup>以及重视经史文献的学术风气，对胡渭当然有很大的影响。而胡氏撰著《易图明辨》，显然也掌握了当时风气所形成的各种有利的条件，尤其是书籍的流通、京师学友的交游以及研究经典的方法。这从他详细地征引了同时期第一流学者的研究成果，可见一斑。具体言之，如毛奇龄是清代“申明汉儒之学”<sup>②</sup>第一人，在辨《易》图之学方面亦是胡渭的前辈。《易图明辨》录奇龄著作《河图洛书原舛编》、《仲氏易》及《太极图说遗议》三部专著，大段征引材料共八条。卷一引《河洛原舛编》三条，引《仲氏易》一条<sup>③</sup>，共四条；卷三引“毛氏曰”一条，卷五引《原舛编》一条，卷六、卷七各引《仲氏易》一条。又曾引李塨所引奇龄意见共二条，其一在卷一“蠡吾李刚主塨《与毛太史奇龄讯〈易〉书》”<sup>④</sup>，其二在卷六“李刚主学《易》曰”<sup>⑤</sup>。此外，《易图明辨》征引黄宗炎《图学辩惑》一条，在卷七；也大段征引黄宗羲《易学象数论》，凡十一条，都表现了胡氏对前贤研究成果的认同与尊重。当然，这里所谓“认同”，亦是有所保留的。如《易图明辨》卷一引“萧山毛太史奇龄《河洛原舛编》”条后胡渭按语说：

《原舛》云“数不得为图，衍不得为画”二句，真千古格言；顾其说犹

① 这里我用“趋实”二字，是依据明末清初学者一般提倡实学的观念，主要为重“器”、根抵“经史”、重视“经世”等。参考何佑森师：《明末清初的实学》（《台大中文学报》，第 4 期，1991 年），页 5-15。或参詹海云：《清初实学思潮》，《清初学术论文集》（台北：台湾文津出版社，1994），页 1。

② 《四库全书总目》，上册，卷六，“经部·易类”，《易小帖》条：“自明以来，申明汉儒之学，使儒者不敢以空言说经，实奇龄开其先路。”页 38。

③ 胡渭并加注说：“萧山毛锡龄，字天与，善言《易》，早卒，其季奇龄述之，为《仲氏易》。”《易图明辨》（无求备斋《易经集成》本，台北：成文出版社，1976）卷一，页 32。按：《易经集成》本系守山阁本《易图明辨》，本文以引述此一版本为主，部分参考粤雅堂本（现藏台湾大学总图书馆善本书室）。

④ 《易图明辨》，卷一，页 34。

⑤ 《易图明辨》，卷六，页 267。

有不尽然者，余不可以无辨。谨案：大衍者，揲著求卦之法也。<sup>①</sup>

这段文字之后的一大段内容，就是讲“揲著求卦之法”，等于补充奇龄所未析论的部分。换言之，胡渭认为“数”与“衍”所牵涉的和“揲著求卦”是一体的，应该合起来讲；胡氏也就等于以“揲著求卦之法”来为奇龄“数不得为图，衍不得为画”这两句话下一清晰的注脚。此外，《太极图说遗议》在当时颇负盛名，撰著时间和《河图洛书原舛编》亦相近。然而检《易图明辨》全书未尝讨论周敦颐《太极图》，卷三“先天太极”一章，征引“古太极图”一帧（图1）并附赵仲全《道学正宗》解说，和敦颐《太极图》亦无关。事实上，胡渭曾表示对周敦颐《太极图》存而不论。卷三辨《周易参同契》论及道教“三五至精图”（雄按：此图即周敦颐《太极图》中间五行的部分），说：

此不在《本义》九图之列。或曰：“陈抟传穆修，穆修传周子。”或曰：“周子所自作，而道家窃之以入《藏》。”疑不能明，存而弗论云。<sup>②</sup>

胡渭曾经引述奇龄《太极图说遗议》<sup>③</sup>，而在这段文字之前，又先已大段讨论了毛奇龄所谓“水火匡廓图”及“三五至精图”，即周敦颐《太极图》图形第二、三层的造形，之后又引述奇龄的解说，等于接受了《太极图》出于道教丹术图的观点。但文末此处则特别提出“或曰：周子所自作，而道家窃之以入《藏》。疑不能明，存而弗论云。”表示他同时承认《太极图》也有可能为敦颐自撰，后为道教窃入《道藏》。最后并称“疑不能明，存而弗论”，充分显示了他治学态度的严谨。

上述《易图明辨》载录宗羲《易学象数论》凡十一条，而且征引详尽，借宗羲的意见，申论己意。尤以宗羲论“卦变”，最令胡氏折服，包括《易图明辨》卷九论“古卦变”、“虞氏卦变”、“李挺之变卦反对图”、“李挺之六十四卦相生图”等，胡氏俱大段征引《易学象数论》的文字解释。如“古卦变”引《易学象数论》说：

① 《易图明辨》，卷一，页28。

② 《易图明辨》，卷三，页137。穆修，979—1032。

③ 参《易图明辨》，卷三，“周易参同契”条及“三五至精图”条。



卦变之说，由泰、否二卦“小往大来，大往小来”而见之。而夫子《象传》所以发明卦义者，于是为多，固《易》中一大节目也。上经三十卦，反对之为十二卦；下经三十四卦，反对之为十六卦。乾、坤、颐、大过、坎、离、中孚、小过不可反对，则反其奇偶以相配。卦之体两相反，爻亦随卦而变，故有于此则吉，于彼则凶；于此则当位，于彼则不当位，从反对中明此往来倚伏之理，所谓两端之执也。行有无妄之守，反有天衢之用，时有丰亨之遇，反有羁旅之悲。非以此卦生彼卦也，又非以此爻换彼爻也。<sup>①</sup>

雄按：宗羲论卦变，主张“卦之体两相反”<sup>②</sup>，而胡渭引述，即等于认同宗羲的理念。《易图明辨》此段征引《易学象数论》，颇有异文。《易学象数论》“小往大来”句前有“彖辞”二字；“固”作“顾”；“故有于此则吉”，“故”作“顾”；“于此则当位，于彼则不当位”作“于彼则当位，于此则不当位”；“反有羁旅之悲”，“悲”作“凶”；此句后尚有“是之谓卦变”五字<sup>③</sup>。而后文胡氏说：

凡《象传》之刚柔往来上下内外，皆主卦变而言，可知矣。然诸儒概以一爻言之，故唯三阴三阳之卦可通，而二阴二阳之卦则不可通：“无妄”“刚自外来”“升”“柔以时升”之类是也。唯以反对言之，则无不可通。盖卦可以该爻，而爻不可以该卦。卦变则爻随而动矣。<sup>④</sup>

宗羲论“变”而主张“卦之体两相反”“是之谓卦变”，即胡渭所谓“唯以反对言之，则无不可通”（雄按：如“屯”卦䷂坎上震下，反对得“蒙”卦䷃艮上坎下，

① 《易图明辨》，卷九，页378-379。

② 宗羲所谓“卦之体两相反”，指的是六十四卦基本上以反对为序，将前一卦反置即成后一卦。所谓“爻亦随卦而变。顾有于此则吉，于彼则凶；于彼则当位，于此则不当位”，如“遁”卦为上乾下艮，反对为“大壮”上震下乾；遁九五当位（以阳爻居五位），故爻辞为“嘉遁贞吉”，而大壮六五自遁卦六二来，六五《象》辞说：“位不当也”。此即所谓“于彼则当位，于此则不当位”。参《易学象数论》，卷二，《卦变一》，《黄宗羲全集》，第9册，页54。

③ 《易学象数论》，页55。

④ 《易图明辨》，卷九，页379。

即属此例)；宗羲所谓“爻亦随卦而变”，即胡渭所谓“卦变则爻随而动矣”(雄按：如“剥”卦䷖卦体反对为“复”卦䷗，剥之上九变为复之初九)。这段话主要是反对汉魏时期京房、虞翻等人所发明的“互体”、“卦变”的思想<sup>①</sup>而说的。他们关于“卦变”的基本而主要的见解相同若此，可见胡渭对宗羲的服膺。

其余如顾炎武虽未有《易》图方面的著作，但《日知录》中论及《易》学的部分，亦成为胡渭参考采择的对象(征引共三处)，可见胡氏确能广泛而灵活地汲取了稍早的学术界前辈的研究成果。

时代背景方面，尚值得一提的是清圣祖喜程朱理学，而《易图明辨》批评朱熹学说，在当时亦是学术界一特殊现象。其中有两点值得注意：其一、胡渭以前，已有吴澄、归有光等学者抨击《易》图，不能不涉及朱熹，故胡渭《易图明辨题辞》说：

观吾书者，如以为西山之戎首，紫阳之罪人，则五百年来，有先我而当之者矣，吾其可末减也夫！<sup>②</sup>

“西山”即蔡元定<sup>③</sup>。胡渭这番话，可以看出在当时程朱理学为圣祖所鼓吹的环境下，他批评朱熹、蔡元定《易》学的心理压力。从历史事实讲，批评朱熹《易》图学说的，胡氏并非第一人，“先我而当之者”确实不少。其二、胡渭献《禹贡锥指》予清圣祖，在康熙四十二年(1703)；刊刻《易图明辨》，在康熙四十五年(1706)。与胡氏同时，有毛奇龄著《四书改错》，编于康熙四十七年(1708)，专攻驳朱熹；而朱熹配享孔庙，在康熙五十一年(1712)。据钱穆先

① 所谓“互体”，两经卦重为一别卦，一别卦之中有上下二体，京房增加第二至四爻为一体，第三至五爻又为一体，一卦即由二体增为四体。又有“爻变”说，是以“互体”为基础，将一卦之中的某一阴爻变为阳爻，或阳爻变为阴爻。如“大畜”䷙艮上乾下，九二变为六二，二至四爻的互体得“坎”䷜，坎为水，即《彖传》“利涉大川”的大川。这些《易》例，请参屈万里：《先秦汉魏易例述评》(台北：学生书局，1969)，卷下，“互体及爻变”条，页98。

② 《易图明辨》，卷一，页6。

③ 参陈荣捷：《朱子门人》(台北：学生书局，1982)，“蔡元定”条，页331。又关于这一点，早在宋代胡方平《周易启蒙通释》已经指出，这也应该是陈荣捷先生的依据之一。本文发表于《中国文哲研究集刊》第17期(2000年)时，承审查人提供原文影印资料参证，特此致谢。

生考证,朱熹配享孔庙,奇龄立即将《四书改错》毁板<sup>①</sup>。然则从当时来讲,批评朱熹的,也不是仅有胡渭一人。当然,《四书改错》题目远较《易图明辨》为尖锐,而另一方面,献《平成颂》予清圣祖的胡渭,与时时刻刻瞻望圣眷的毛奇龄,应属同一类型的汉民族学者<sup>②</sup>。无论如何,胡渭虽卒于康熙五十三年(1714),而《易图明辨》所洋洋列举的朱熹的错误,仍没有删削。

### 三、《易图明辨》的整体方法

胡渭《易图明辨》体制宏大,在分析该书的内容前,先简介该书的目次,是必要的:卷一“河图洛书”,卷二“五行”、“九宫”,卷三《周易参同契》、《先天太极》,卷四《龙图》、《易数钩隐图》,卷五“《启蒙》图书”,卷六、七“先天古易”,卷八“后天之学”,卷九“卦变”,卷十“象数流弊”。依照全书的目次,可见其编纂是约略以年代先后为准:“河图洛书”除见于《周易·系辞传》外,河图又载于《尚书·顾命》,应该是存在于上古的实物,只不过历代众说纷纭,不知其为何物而已,论年代为最早;其次九宫载于《易纬乾凿度》,年代为东汉,五行虽见于《尚书·洪范》,亦是东汉谶纬家恒言;又稍晚《周易参同契》为魏伯阳所著,胡渭认为是后世道教丹家思想入《易》的始祖;再降而至北宋,陈抟(?—989)、邵雍、刘牧、朱熹等演说《易》图的学者。末二卷所标榜“卦变”、“象数流弊”两大题目,在《易》图学术史上,是由黄宗羲率先提出讨论的,认为此二项是古今《易》学流衍为诞妄迷信之说的两大关键。“象数”

① 钱氏著:《中国近三百年学术史》,上册,第六章“阎潜邱毛西河”,页232。钱先生所持证据主要有二:一是全祖望(1705—1755)《鮑琦亭集》外编卷三十三《书毛检讨忠臣不死节辨后》;二是《西河全集》所收书数百卷,独《四书改错》不收。我对这个问题持保留的态度,曾于拙著《全祖望论毛奇龄》(《台大中文学报》,第7期,1995年,页281—312)中略有考订,以非正题,兹不赘。

② 清初负盛名的汉族学者有绝对坚持不出仕的,如顾炎武、傅山(1602—1683)、李颀(1627—1705)等;有力求功名、或得清帝褒奖而满心感激者,如阎若璩、毛奇龄、胡渭等。本文此处所称“同一类型的汉民族学者”,系指后一类而言。关于明清之际汉族士大夫出处以及遗民志节的相关问题,读者可参拙著《读〈清史列传〉对吴伟业仕清背景的拟测》(《台大中文学报》,第10期,1998年,页273—297)。



二字,是宗羲《易学象数论》题目所揭示,其关键地位毋庸置疑(说详下);“卦变”原本是《周易》六十四卦的基本原理之一,但汉儒过信“象数”,附会阴阳五行、天文历法,以至于为了强行增益卦爻变化而创互体、飞伏之类的变例。《易图明辨》颇受宗羲启发影响,末二卷列这二项等于论及当时最新的《易》学理论。从全书的体例可见,胡渭撰著此书的基本目的,乃在于追溯《易》图学说的历史源流。此其一。<sup>①</sup>

就全书整体而言,胡渭《易图明辨》所采取的撰述方式,广搜博取,举凡当时胡氏所能接触到在四部各类文献中关于图、书、象、数的学说理论,都尽量收揽。而每一个论题,都尽量以“本证法”切入解析。我的意思是:胡渭分判儒道思想的时候,并非如黄宗炎《图学辩惑》那样往往直斥道教思想为无稽,或直断其与《易》学无关,而是深入各种文献,以该文献所归属的理念体系加以分析。换言之,当胡渭要分析《易数钩隐图》时,就尽量用数学系统的观念来分析;要分析《周易参同契》时,就尽量用道教观念或炼丹术来分析。在这个基础上,他才开展各种思想学说异同分合的分判工夫。这种尽量将重要的观念回归该观念本身所属的系统架构加以解释的方法,即本文所称“本证法”。它和明末清初学者“以经释经”的治学方法一样,都是同一时期相同理念的产物<sup>②</sup>。此其二。

“本证法”是强调以客观而不以主观,而胡渭对待各种学说亦能保持同情的态度,这是《易图明辨》一书的一大特色。举例而言,“纳甲”本属灾异理论,其说始于京房。<sup>③</sup>《参同契》亦有“纳甲”理论,《易图明辨》书中并没有全

① 朱伯崑:《易学哲学史》,第九章,第二节“三”,“胡渭《易图明辨》”条说:“此书的意图是驳斥朱熹《本义》卷首所列九图,故称其书为《易图明辨》。”(第4卷,页284)拙见认为,胡渭欲“明辨”者,是古今所有的《易》图,非仅《本义》九图而已。朱教授又说:“(《明辨》)所论各问题,皆追本溯源,条分缕析,史料精详,考据严谨,为研究图书之学发展的历史提供了重要的线索。”(页285)则与本文持论相同。

② 关于这一点,请参拙著《乾嘉学者治经方法与体系举例释》,收入《乾嘉学者的治经方法》(台北:中央研究院文哲研究所筹备处,2000),页109-139。又参拙著《乾嘉治经方法中的思想史线索——从治经方法到治先秦诸子》,本文亦为中研院文哲所筹备处“乾嘉经学计划”论文,论文集即将出版。

③ 屈万里:《先秦汉魏易例述评》,“纳甲”条,页121。

盘否定,反而有所修正与阐发。他首先引朱熹《答袁机仲书》说:

《参同契》所言纳甲之法,则今所传京房占法,见于《火珠林》者,是其遗说。此虽非为明《易》而设,然《易》中无所不有。苟其言自成一说,可推而通,则亦无害于《易》,恐不必轻肆诋排也。<sup>①</sup>

《易图明辨》随后列举三图:即“参同契纳甲图”(图2)、“汉上纳甲图”(图3)及胡渭“新定月体纳甲图”(图4)。“纳甲”理论,是用八卦阴爻阳爻消长及十天干之数,以配一月当中朔望往复循环所蕴含的阴阳消息。胡氏先引《周易·系辞传》“悬象著明,莫大乎日月”二语<sup>②</sup>,确定纳甲理论于文献为有征。他又指出朱震《汉上易传》“纳甲图”的缺陷<sup>③</sup>,于是自行更定“月体纳甲图”,并详细分析八卦、八方位、十天干、以及月体阴阳消长的循环图。但胡渭进一步借“明堂九室图”(图5)(亦即“戴九履一”九宫图)、纵横相加皆得十五的数,和《参同契》月体纳甲的理论结合。他以“月本无光,感日之明以为光”的认知为基础,认为日光(明)为主的阳数十五,加月光(魄)为主的阴数十五,适得三十日,为一月。他说:

七八数十五,九六数亦十五,合之为三十,当一月之日数。阳气谓日光也。月本无光,感日之明以为光。明,阳也;魄,阴也。三十日生明,十五而望;十六生魄,三十而晦,故(《参同契》)曰“四者合三十,阳气索灭藏”。索者,尽也,谓月所感日之光至是尽灭,全体皆魄也。<sup>④</sup>

首四句的意思是:七为少阳,八为少阴,七加八为阴阳之交得十五;九为老阳,六为老阴,九加六亦为阴阳之交得十五;而一月之中,十五日望而魄始生,三十日晦而明始生,明魄、晦望“四者”,即为阴阳相互交错为用。胡渭同时认为《易》卦蓍占阴阳之数,既符合九宫之数,亦能適切地与一月之中明魄

① 《易图明辨》,卷三,页142。

② 同前注引书,页145。

③ 《易图明辨》所引“汉上纳甲图”坎离(即东西位)所纳天干为何,并未注明。故胡氏批评该图,说:“坎离寄纳戊己,乾坤兼纳壬癸之义,皆不能有所发挥。”(卷三,页146)

④ 《易图明辨》,卷三,页151。

(即日月)阴阳消长的循环之数相合。故一反其排斥象数图书的态度,以京房占法和《参同契》理论为基础,贯串历数,对“纳甲图”重新给予正面的说解。即此可见,胡渭并未盲目地一味反对象数图书<sup>①</sup>。此其三。

此外,胡渭分析《易》理,在形而下的技术层面较详,形而上的观念层面较略。《周易·系辞传》说:

形而上者谓之道,形而下者谓之器。

形而上与形而下的关系,亦即道与器的关系,是《易》学的核心问题。一切具体可见的卦象、爻象、爻位、往来、升降关系等,都是抽象的义理所寄托的基础。在《易》学形而上的观念层次上,诸如理气的问题,像黄宗羲《易学象数论》就往往有十分精辟的评论。譬如卷八“后天之学”论邵雍“文王八卦方位”(雄按:即为震东兑西、离南坎北,坤西南乾西北、巽东南艮东北),宗羲批评邵雍以四正为用位、“乾坤纯阳纯阴,故当不用之位”的说法,说:

夫气化周流不息,无时不用。若以时过为不用,则春、秋不用者子、午,冬、夏不用者卯、酉,安在四正之皆为用位也?必以西南、西北为不用之位,则夏秋之交、秋冬之交,气化岂其或息乎?<sup>②</sup>

我们注意一下宗羲的论点:他认为宇宙一气流行不息,是无须争辩的事实;既如此,则任何方位体系都无法存在所谓“不用之位”。这种评论观点,是宋明理学家常常讨论的。理气的关系,非本文讨论的主题,不过王守仁提出“心即理”,刘宗周(1578—1645)《人谱》曾说“盈天地间皆气”,宗羲《明儒学案·序》曾说“盈天地间皆心”。心、理和气三者,在宋明理学的范畴里确有密切的关系。在这里,宗羲以“气化周流不息”的理念来批评邵雍的理论,近

① 朱伯崑《易学哲学史》说:“其(《明辨》)论《参同契》,多采俞琰说,并自制《新定月体纳甲图》。”又说:“总之,胡氏对图书学派可谓深恶痛绝。从其评论中,可以看出,他所感兴趣的同样是历史的事实,凡不符合经传本义的解释都认为是胡言乱语。”(第4卷,页288)我认为,胡渭既自制“纳甲图”,即表示不致对图书学派真的深恶痛绝。与其说他厌恶图书学派,倒不如说他厌恶道教思想阑入儒学。

② 《易学象数论》,卷一,《八卦方位》,《黄宗羲全集》,第9册,页23。



似于宋明理学内部的争论。《易图明辨》全书凡遇到这一类的哲学理论问题,胡渭几乎都极少置评,而多征引宗羲《易学象数论》的内容。这显示胡氏能截长补短,借其他学者的长处,以补自身的不足<sup>①</sup>。至于形而下的技术层面,胡渭掌握得绰绰有余。他详细地析论《易》占揲著求卦的问题,即为一证。此其四。

此外,胡渭论辨《易》图之学,十分重视学术思想的源流。他的广搜博取,可以从该书取材的广度窥见一斑。该书论及古今学者的《易》图理论,包括秦汉以降如孔安国、郑玄、《易纬乾凿度》、李鼎祚《周易集解》、魏伯阳《周易参同契》,更博综陈抟、李之才(?—1045)、关朗《易传》、刘牧《易学象数论》、邵雍《皇极经世书》、程颐《易传》、苏轼、朱震《汉上易传》、朱熹《易本义》、蔡元定《易学启蒙》、俞琰(1258—1314)《易外别传》、雷思齐(1230—1301)《易图通变》、项安世(?—1208)、吴澄、张理《大易象数钩深图》、宋濂(1310—1381)、归有光、顾炎武、黄宗羲、毛奇龄、阎若璩等各家《易》图学说。书目有《汉书·艺文志》、《隋书·经籍志》、《旧唐书·经籍志》、《新唐书·艺文志》、晁公武《郡斋读书志》、陈振孙《直斋书录解题》。笔记则有王应麟(1223—1296)《困学纪闻》、黄震《黄氏日钞》等。可见《易图明辨》实可被视为一部《易》图学说发展史,这是它受到当时学术界广泛肯定的主要原因之一。此其五。

## 四、《易图明辨》的三个分判

### (一) 对儒、道思想的分判

17世纪中叶儒者辨《易》图,胸中每横亘一儒道之辨的意识,本文“前言”已经提及。所谓“儒道之辨”,“道”的义涵有二,一指老子思想,一指道教修炼之术。

<sup>①</sup> 宗羲深于《周易》象数,又谙知律历。理气观念、象数、律历三者融和并兼,成为《易学象数论》一书最大的特色。这或许是胡渭喜欢参考《易学象数论》的主要原因。

《易图明辨》驳老子思想阑入儒家《易》学，具见于卷六。胡渭首先说明儒家《易》学基本范畴，并指出扬雄是将老氏之《易》掺入儒门之《易》的第一人：

《易》之为书，广大悉备，天象历数之理，皆包括其中。然伏羲作《易》之本，夫子“仰观俯察”数语尽之。天象历数，非其本也。（扬）雄因覃思浑天而作《太元》以拟之，与《太初历》相应。《易》太极生两，两生四，四生八；《元》太极函三为一，一生二，二生三，三生万物，其所据者固老氏之《易》，而非圣人之《易》矣。<sup>①</sup>

扬雄以老子思想掺杂《周易》，其数学方法是本诸《老子》“三”的观念。至于邵雍的数学系统，则是“两”，虽与扬雄不同，但本诸“历数”，却无二致。扬雄以“三”论《易》为非，邵雍以“两”论《易》又岂能得其是？胡渭说：

子云之乘法以参，康节之倍数以两。……康节著《先天图》，自两至八，《易》之所有也；自八而为十六、三十二、六十四，以至于百千万亿而无穷，又岂《易》之所有乎？是亦邵子之数学，而非古圣人之《易》矣。<sup>②</sup>

所以胡渭认为，扬雄《太玄》及邵雍《先天图》，是扰乱古圣人之《易》的两大要素。他说：

嗟乎！仲尼没而微言绝，七十子丧而大义乖，汉世崇尚黄老，至谓《老子》两篇过于《五经》。子云拟《易》所以堕其元中也。……而希夷之徒，以象数自鸣，复从而乱之。盖自孔子赞《易》之后，二千年间，其不以老氏之《易》为圣人之《易》者无几。迨宋末元初，《启蒙》之说盛行，以至于今，则反谓文王、周公、孔子之《易》非伏羲之《易》，而《老》、《列》、希夷、康节之《易》乃真伏羲之《易》矣。<sup>③</sup>

这种提倡恢复伏羲、文王、周公、孔子之《易》的思想，就是本文“前言”所指出，17世纪中叶儒者“回归经典”的工作。其逻辑方法的第一步，是先辨明

① 《易图明辨》，卷六，页272。

② 同前注引书，页273。

③ 同前注引书，页273-274。

后世儒说与《五经》学说不同；第二步是抬高《五经》学说的价值，而贬抑后世不合《五经》原理的学说；第三步是进而分析后世儒家学说中实源出道教或佛教的思想。

除了分判老氏之《易》外，胡氏又引黄震<sup>①</sup>《黄氏日钞》，批评《周易参同契》所载道教炼丹的思想：

《易》本无预于炼丹，而今世言火候者，因以三百八十四爻为一周天，以一爻直一日，而爻多日少，终不相合，其妄可知。<sup>②</sup>

《周易》三百八十四爻是从六十四卦而来，黄震之意，卦爻系统自是阐明天道人事，而炼丹术勉强将之附合一年三百六十日<sup>③</sup>，两个无相关涉的体系学说，其不相合是自然的。又同卷胡渭论“炼己进火”，录吕洞宾《沁园春》词，大量征引俞琰《周易参同契发挥》及张伯端《悟真篇》的说法，对整首词逐句加注，并解释其中如“中宵漏永”、“虎龙交媾”、“进火工夫”、“生药采药”等道教炼丹的方法。胡渭最后发现，道教谈修炼方法的目的，不外乎养生尽年，以保护肉体生命为主。他并从这处找到了儒道的分判点：

其于天地之撰、阴阳之义、水火之情、日月之运，亦可谓探其微而抉其奥矣。惜乎其以圣人之大道而小试之也，惜乎其以圣人之公心而私用之也。圣人能尽其性，则能尽人物之性，赞天地之化育，何其大也。丹家之功效，止于一身，小之至矣。孔子曰：“死生有命。”又曰：“朝闻

① 字东发，慈溪人，南宋末著名理学家。生卒年不详。

② 《易图明辨》，卷三，页112。

③ 黄震称世之言火候者以三百八十四爻为一周天，以一爻直一日，不知何据。据元末明初全真教王道渊《还真集》卷上称：“夫周天火候者，乃乾坤阖辟、阴阳运化之机也。大则天地，小则一身，皆有生成火候数。……故将一年簇在一月，将一月簇在一日，将一日簇在一时，将一时簇在一息。一息之功夫，进阳火，退阴符，夺三千六百之正气，回七十二候之要津，产一粒黍米之珠，落于黄庭之中。空洞混合，梵气凝真，结成圣胎，谓之符火还丹也。”本条资料转引自胡孚琛《中华道教大辞典》（北京：中国社会科学出版社，1995）第9类“内丹学”，页1188。按：《还真集》所述，所谓“一年簇在一月”以至于“一时簇在一息”，其实是反过来强调在一息之间完成极繁复重要的途程的功夫，有似在一瞬间涵括一年的时日。而《中华道教大辞典》所解“火候”条引述各种道教文献资料极详尽，亦未见有所谓“以三百八十四爻为一周天”之说。这里可见研究《易》图、论“儒道之辨”的学者，往往有对道教思想了解不深入的情况。



道，夕死可矣。”孟子曰：“夭寿不贰，修身以俟之。”张子曰：“存吾顺事，没吾宁也。”圣人于死生之际，如是而已，何其公也！丹家日孳孳唯以长生久视为念，私亦甚矣。故谓丹道出于《易》则可，谓圣人之作《易》，意在明丹道，则不可也。<sup>①</sup>

胡渭以“公私”、“死生”这两对观念来判别儒道，简而言之，其用意系认为丹家本于“私”意而求“生”，与儒者廓然大“公”而不避“死”，相去不可以道里计。胡氏不厌其详地引述俞琰的解说，解释道教炼丹的种种方法与原理，究其奥义，确实增强了他在理论层面上判别儒道异同的有效性。这也是他较宗炎更为深入周延的地方。至于这种方法呈现了他治学著书鹭博喜多的一面，也是不争的事实。

## （二）对《易》图学说源流的分判

《易图明辨》的撰著目的，固然是廓清图书之说与《周易》本经无关。但如前文所论，胡氏是以论述源流为切入的主要方法，认为《老子》和扬雄是传统《易》学遭到淆乱的一个起始点。而在胡氏以前，黄宗羲《易学象数论》则以汉儒象数为《易》学遭淆乱的起始点。这是黄、胡二人明显不同的地方。

不过这并非表示胡渭不注意象数，相反地他对象数有清晰的分判。他认为刘牧《易数钩隐图》本出于《龙图》，其以四十五点图（图6）为河图、五十五点图（图7）为洛书，“实《龙图》之本象”<sup>②</sup>。这个体系是以“数”为主体，与北宋以降陈抟、邵雍、朱熹以卦爻之“象”为主体的一脉绝不相同。刘牧的学说是胡渭所痛斥的，显示胡氏在《易》学体系中重“象”而轻“数”。

朱熹《易本义》广为学者熟知，卷首所列九图，传久行远，影响极大。胡渭认为朱熹的《易》图中，“六十四卦次序图”来自邵雍《先天图》；“河图洛书”以偶数作黑点、奇数作白点的图形则来自关朗《易传》。他认为关朗《易传》是和刘牧同时期的阮逸所假造（雄按：胡渭称阮逸对于刘牧的图学“阴欲排

① 《易图明辨》，卷三，页162-163。

② 《易图明辨》，卷五，页226。胡渭又认为《龙图》是伪书，说详《易图明辨》页231。

之”),朱熹不是不知道,而其仍接受河图的形象,并以之置于《易本义》卷首,主要是因为它和《周易·系辞传》“天一地二”一段话是符合的。胡氏说:

朱子素斥《龙图》为假书,又据《后山丛谈》,深信关《易》为阮逸所造,而于此则曲从李通之说,(雄按:指阮逸假造以与刘牧抗衡的“图十书九”之说。)何也?盖自汉魏以来,言河图者皆主《乾凿度》、《参同契》,而此独根柢《大传》五十有五之数,其据地尊而取义正也。<sup>①</sup>

胡渭言下之意,河图为四十五点图说法固然诞妄,但五十五点图的说法亦无根柢。无论是刘牧所著《易数钩隐图》的“图九书十”、抑或阮逸伪作《关子明易传》的“图十书九”(详后文),都不可信。然而就因为《大传》(《周易·系辞传》)载有“天一地二”云云的五十五数,令朱熹接受阮逸《关子明易传》的体系,使这个“不尊不正”的理论变成“据地尊而取义正”。(亦因此,胡渭在卷一即针对《周易·系辞传》所载“天一地二”一段话详细地用揲蓍求卦的原理加以解释。)在这里,胡渭对朱熹执着于《周易·系辞传》的内容,未尝无同情的意思,当然也认为这个问题不得不辩<sup>②</sup>。不过胡氏最在意的,恐怕还是伪《龙图》和刘牧《易数钩隐图》,因为在他的观念中,《易》图是以阴阳卦爻为主,而非以奇偶数字、白点黑点为主。他说:

《易》图以白为阳、黑为阴,自《参同》“水火匡廓”始。其后《先天》、《太极图》亦然。而《龙图》则独用奇白偶黑之点。……前此未有此状,图出希夷之后,是亦一证也。<sup>③</sup>

所以同样列入朱熹《易本义》,胡渭采用两面批驳的手法,一方面讥贬伪《龙图》及《易数钩隐图》为“谬种”。他说:

① 《易图明辨》,卷五,页231。

② 胡渭讨论此一问题,实受宗羲启导。《易学象数论》,卷一,《图书三》比较刘牧和朱熹对“河图洛书”的相反的认知,举出三证,说“凡此数证,皆不足以绌牧”。但宗羲也考证出朱熹始终不接纳刘牧学说的原因:“以十为图、九为书者,特始于朱子,后之诸儒相率而不敢违耳。就二数通之于《易》,则‘十’者有‘天一’至‘地十’之《系》可据,‘九’者并无明文,此朱子争‘十’为河图之意长于长民(雄按:刘牧字长民)也。”(《黄宗羲全集》,第9册,页7)这亦可见胡渭受宗羲的影响。

③ 《易图明辨》,卷四,页199-200。

三百年来,学者唯知有《本义》卷首所列之图书,而不复闻其原委。故余详考《龙图》及《钩隐》,以著谬种所自出,使学者参观而猛省焉。<sup>①</sup>

另方面对朱熹接受邵雍的图书理念,亦不轻易放过。(雄按:胡渭认为朱熹《易本义》、《易学启蒙》二书为蔡元定嘱稿,但责任仍属朱熹。)《易图明辨》引述《易本义》、《易学启蒙》、《朱子语类》及《朱文公文集》的资料约30条,时加批判。卷七征引邵雍“六十四卦次序图”,后说:

康节先天之学,其病根全在小横图。盖八卦之次序既乖,则其论方位亦误。六十四卦之次序方位,更不待言矣。而吾窃有怪于《启蒙》之说也。数用加一倍法,可以推之百千万亿而无穷,若《易》卦则六画而止,其变而之他,亦不过六画。即如焦氏《易林》,每一卦变为六十四至四千九十六,其本卦仍自为本卦,之卦别自为之卦,曷尝屋上架屋,于六画之上,复自七画递加至十二画乎?而且云:“自十二画上,又累至二十四画,引而伸之,未知其所终极。足以见《易》道之无穷也。”夫《易》道无穷而卦画则有穷。季通之稿荒谬至此,朱子曾不一是正,何欤?<sup>②</sup>

又说:

朱子所列九图,乃希夷、康节、刘牧之象数,非《易》之所谓象数也。<sup>③</sup>

对胡渭而言,陈抟、邵雍一脉,以及伪《龙图》、刘牧一脉,学说理论明明绝不相同,竟然同时存在于朱熹的《易》图体系中,似乎显示朱熹对于荒诞不经的学说过于无择,而胡氏对此也表示极不以为然。对于这位享五百年盛名的大儒,胡氏下这样的批评,实在不能说不严厉了。

### (三) 对刘牧与陈抟、邵雍学说的分判

在混杂儒家《易》学的图书理论中,刘牧《易数钩隐图》与邵雍《先天图》

① 《易图明辨》,卷四,页202。

② 《易图明辨》,卷七,页310-311。

③ 《易图明辨》,卷十,页431。



代表了两个体系。在胡渭以前,研究《易》图的学者未尝对此二系统作出分判。《宋史·儒林传》记朱震《汉上易解》时提及“河图洛书”授受源流,指出刘牧学说来自范谔昌,谔昌来自许坚,坚得自李溉,溉得自种放(?—1015),种放之学源出陈抟<sup>①</sup>。宗羲亦认为“刘牧、邵雍同出希夷”,胡渭对此论点深不以为然,说:

宋初唯种放、穆修受希夷之学,而他无闻焉。其后穆修授李之才,之才授邵雍,而天下始知有象数之学。……今观范谔昌、刘牧之言,则皆祖述伪《龙图》者也,与希夷之学相去径庭矣。<sup>②</sup>

胡渭不喜刘牧学说,详后。他首先举晁公武《郡斋读书志》为据,既认为范谔昌的学说出于李处约,而李处约与李溉“不知是一是二”。这已经是一个异说。其次胡氏再引晁公武《郡斋读书志》所称刘牧《易数钩隐图》“有欧阳永叔序,而其文殊不类”,而说:

欧公与刘牧同时,位尊望重,不信图书,乃祖述《钩隐》者之所忧,故其《序》托名欧公以欺世。千载而下,党同作伪者之肺肝,犹如见之也。<sup>③</sup>

胡渭仅称欧阳修“不信图书”而没有说明理由,似嫌简略。其实他这里的断语,很可能是参考了《易学象数论》之后所下的<sup>④</sup>。事实上,胡渭参考《易学象

① 《易图明辨》,卷四,页182。

② 《易图明辨》,卷三,页174。

③ 《易图明辨》,卷四,页202。

④ 其实关于这一点,黄宗羲《易学象数论》有更详细的说明。该书卷一《图书一》说:“欧阳子言‘河图洛书’‘怪妄之尤甚者’,自朱子列之《本义》,家传户诵。今有见欧阳子之言者,且以为欧阳子为怪妄矣。然欧阳子言其怪妄,亦未尝言其怪妄之由。”宗羲早就指出,因为欧阳修“未言其怪妄之由”,毋怪乎后世的人会积非成是。宗羲又说:“是故欧阳子既黜图书,不得不并《系辞》而疑其伪;不伪《系辞》,则‘河出图,洛出书’之文驾乎其下,其说终莫之能伸也。”(《黄宗羲全集》,第9册,页3)宗羲这段话的考证极其细密,绝非泛泛之论。他推断欧阳修之所以申论《系辞传》为伪,主要原因是其中有“河出图,洛出书”的记载。当时图书之学已开始盛行,欧阳公为了“黜图书”,而“不得不并《系辞》而疑其伪。”宗羲这样一讲,一个问题的本末始终就清楚了。相对上,胡渭的说法就未免过于简略,好像接着宗羲的话引申出来,却又交代不清。

数论》的地方很多，亦不止这一处。由于胡渭治学确能深入文献，作出比较，因此参考前贤的研究成果，当然不足以影响《易图明辨》的价值与地位。譬如他坚持刘牧之学并不出于陈抟，就是从理论架构去切入，而非只靠“耳食”。他断定刘牧《易数钩隐图》白点、黑点（白点为奇数，黑点为偶数）的构图，与陈抟所授、邵雍所传的《易》图样式（即白黑回互之状）不同，因而判断二派思想无关：

刘牧之学，当时皆谓其源出于希夷，而不知希夷所传者，乃天地自然之图，白黑回互之状，康节之所受而演之者也。于《龙图》曷与焉？于《钩隐》又曷与焉？<sup>①</sup>

《易数钩隐图》所标榜的“数”，与邵雍先天之学“生卦说”所标榜的绝不相同。此从两点可以证明。其一、刘牧用黑点、白点相错的方位结构来表述八卦，与陈抟、邵雍“白黑回互之状”的形体绝不相同。其二、关于八卦卦位一节。邵雍以“伏羲八卦方位图”（图8）作“乾南坤北”为“先天卦位”，“文王八卦方位图”（图9）作“离南坎北”为“后天卦位”。而伏羲作“八卦”，即本诸“河图”<sup>②</sup>。换言之，“河图”呈现的应该是“乾南坤北”的“先天卦位”而非“后天”。然而刘牧《易数钩隐图》中之“河图”，却系“后天卦位”而非“先天”。《易图明辨》卷四论《易数钩隐图》，引录《钩隐图》“河图八卦第五十二图”（图10）<sup>③</sup>。在该图中刘牧标榜“四象”为“五行之成数”。“四象”是水、金、火、木；以数字代表，水数六、金数九、火数七、木数八。各除三画，水数得三生乾，居西北；金数得六生坤，居西南；火数得四生巽，居东南；木数得五生艮，居东北。至于“四正位”则分别为北坎、东震、南离、西兑。此八卦方位为“离南坎北”，于邵雍而言，系属“后天卦位”而非“先天”。则邵、刘二家之说显为相悖。刘牧称：

① 《易图明辨》，卷四，页223-224。

② 关于邵雍、朱熹此一见解，读者请参《宋元学案》，卷十，“百源学案下”，收入《黄宗羲全集》，第3册，页465-466。

③ 《易图明辨》，卷四，页207。

此所谓四象生八卦也。<sup>①</sup>

而胡渭就注意到这一点,说:

希夷“天地自然之图”宗《参同契》,用乾南、坤北、离东、坎西之位,而《钩隐》仍以坎离震兑居四正,乾坤艮巽居四隅,即此一端,亦足以证《龙图》之本不出于希夷矣。<sup>②</sup>

换言之,胡渭认为陈抟、邵雍是一个体系,刘牧是另一个体系。两派学说互不相侔。前文述及胡渭既批评伪《龙图》及《易数钩隐图》,对邵雍、朱熹的《易》体系亦不以为然。事实上胡渭对刘牧的理论排斥恐怕更深。他说:

《钩隐》支离破碎,缴绕窒塞,真无一可取。譬诸田功,圣人之《易》,五谷也;希夷之《易》,菑稗也;牧之《易》,进不可穷理以尽性,退不可养生以尽年,徒为稂莠而已矣。<sup>③</sup>

可见胡渭对于《易》图之学的发展,具有一层次的概念。所谓层次,即以“圣人之《易》”为第一层,属儒家学说,故为“五谷”;为邵雍所传、朱熹所承的《易》图,是陈抟受《参同契》之理论所启示而传授的,为第二层,乃源出道教思想,故为“菑稗”;刘牧《易数钩隐图》不但前无所承,而且与儒者穷理尽性的学说无关,亦与丹家养生尽年的理论无涉,非儒非道,属第三层,故为“稂莠”。

## 五、儒道之辨的三个历程

本文所称的“儒道之辨”主要是根据当时文献(即17世纪中至18世纪初一段时期学术界的著述)立论。第一阶段为“破”,指黄宗羲、黄宗炎、毛奇

① 《易图明辨》,卷四,页208。

② 同前注引书,页209。

③ 同前注引书,页224。



龄远承北宋欧阳修以降,学术界对《易》图的怀疑,近承明末潘用微“朱子道,陆子禅”的理论,论辩北宋邵雍《皇极经世书》中的《易》图、南宋朱熹《易本义》卷首所载五十五点图形的河图,以及太乙行九宫法四十五点之洛书的学说<sup>①</sup>,为源出于陈抟道教思想<sup>②</sup>,于儒家经典为无据,等于将原属于道教的产物从儒家经典中清除掉。他们用“以经证经”的方法,将“图”和“书”依照《五经》原文的意旨,重新解释。先检“河图洛书”经书原文的出处,定其本义——宗羲找到四处,奇龄找到三处<sup>③</sup>,而宗炎亦近同。宗羲指“河图洛书”为黄册、图经<sup>④</sup>;奇龄泛指为简册典籍<sup>⑤</sup>,宗炎指为载山川壤赋爵禄的地理方册<sup>⑥</sup>。三人的说法近似而不尽相同。其间宗羲、宗炎、奇龄都对朱熹有所攻击,对“河图洛书”则各有其解释,但重点在于“破”而非“立”。

谛视此一问题,宗炎、宗羲及奇龄三人因撰著时间不同,先后承续之迹

- ① 著《易数钩隐图》的刘牧,是北宋另一重要的《易》图学者,其对“河图洛书”的说法与邵雍恰恰相反,即以五十五点图为洛书,以四十五点图为河图。刘牧在宋代《易》学的影响,并不在邵雍之下,说详拙著《论宋代易图之学及其后的发展》。
- ② 宗羲认为道教思想之所以会渗入《易》学,主要原因是以阐发义理为主的王弼《周易注》远较汉代《易》学中象数理论为简单,不能满足“好奇者”之心。《易学象数论·自序》说:“魏伯阳之《参同契》、陈希夷之图书,远有端绪,世之好奇者,卑王《注》之淡薄,未尝不以别传私之。”(《易学象数论·自序》,《黄宗羲全集》,第9册,页1)又说:“至于刘(牧)、邵(雍),则同出希夷,授受甚明。”(《易学象数论》,卷一,《图书三》,《黄宗羲全集》,第9册,页7)
- ③ 宗羲《易学象数论》,卷一,《图书一》:“《六经》之言图、书者凡四。《书·顾命》曰:‘河图在东序。’《论语》曰:‘河不出图。’《礼运》曰:‘河出马图。’《易》曰:‘河出图,洛出书,圣人则之。’由是而求之,图书之说从可知矣。”(《黄宗羲全集》,第9册,页3)奇龄《河图洛书原舛编》说:“‘河图洛书’,其并见于经者,惟《易大传》曰:‘河出图,洛出书。’而《尚书·顾命》曰:‘天球、河图,在东序。’《论语》曰:‘河不出图。’则单言河图。然其名则自古皆有之。”(《毛西河全集》,台北:台湾大学图书馆藏陆凝瑞本,“经集易类”第二种,页2)
- ④ 黄宗羲说:“谓之‘图’者,山川险易,南北高深,如后世之‘图经’是也;谓之‘书’者,风土刚柔,户口扼塞,如夏之《禹贡》、周之《职方》是也。谓之‘河、洛’者,河、洛为天下之中,凡四方所上图书,皆以河、洛系其名也。《顾命》‘西序’之‘大训’,犹今之祖训;‘东序’之‘河图’,犹今之黄册,故与宝玉杂陈。”(《易学象数论》,卷一,《图书一》,《黄宗羲全集》,第9册,页4)
- ⑤ 毛奇龄说:“大抵‘图’为规画,‘书’为简册,无非皆典籍之类,第未尝实指为是何规画,是何简册。而其所以出之者,则又未知谁将之,谁取之也。”(《河图洛书原舛编》,陆凝瑞本《毛西河全集》,页2)
- ⑥ 黄宗炎说:“王室东迁,天下之版籍不隶于职方,河不出图矣。‘河图洛书’乃地理方册,载山川之险夷、壤赋之高下,与五等六等、班爵授禄之制度。若《禹贡》、《王制》之类。”(《图学辩惑》(《四库全书珍本》,台北:台湾商务印书馆),卷一,页5。

亦宛然可见。宗炎《图学辩惑》体制较简，所论辩的对象以陈抟、邵雍、朱熹为主，方法主要是直接征引文献，以文献资料互证，提出新解。如旧说洛书九数即九畴，宗炎引《尚书·洪范》释“九畴”为“治天下之大法有此九条”，而认为“安取乎戴九履一、左三右七，二四为肩、六八为足也”<sup>①</sup>。但宗炎直截的方法，只在于扣紧经文为解释。全书深入的分析较少<sup>②</sup>，亦未追溯儒家《易》学及道教图书思想的源流演变以见儒道二教思想分判的所在，而对于历代《易》学专著的研究成果也几乎没有引述。这些特点，使他“破”的立场鲜明有余，而力量却不足够。不但不容易折服主张《易》图思想的学者，即反对者亦不易援引其论据。

其后宗羲著《易学象数论》，主要认为《周易》一切涉及图书玄虚诞妄的学说，其源头俱出于“象数”<sup>③</sup>。象数不明，则《易》学终不能明；象数明，则图书之学必不攻而自破。因此宗羲用了极深广的功夫，以“象数”为主脉，建构了一个清楚而周延的解释体系。该书凡六卷，第一卷论图书、方位占课等问题，卷二论卦气、卦变及蓍法，卷三“原象”，卷四论《太玄》、《乾坤凿度》，卷五论邵雍的《皇极经世书》，卷六讨论遁甲、太一、六壬，亦即所谓“三书”及其相关问题。综合来说，宗羲旨在透过深入精细的分析，从最细微的地方<sup>④</sup>，去辨别不同体系的学说彼此之间的不相合之处，以厘清各种牵合附会的理论。如《图书二》引孔安国、刘歆、郑玄的说法，归纳出唐朝以前，“图书”之说有“八卦为河图，洪范为洛书”、“河图有九篇，洛书有六篇”等说法，而“数”则有“一六居下”、“戴九履一”等数，说：

① 《图学辩惑》，卷一，页4。

② 同前注引书，页3。又如宗炎追溯《易》图“龙马神龟”学说的来源，认为：“易者乾乾，六爻皆龙；又乾象为马，故云‘龙马负图’。九畴稽疑，龟从、蓍从、卿士从，庶民从，斯谓之大同，故云‘神龟负书’。其立论则荒诞而不可执，其取义则恍惚而无当大道，儒者纷纷聚讼，强赞《易》、《范》，真捏目生花，辨别青红者也。要皆陈氏（雄按：指陈抟）借端汉儒，阐发增益，藏其吐纳烧炼之微意，实非画卦锡畴之正义。”（页7）《图学辩惑》全书像这样直截的断语很多，但深入的分析却较少。

③ 《易学象数论·自序》：“世儒过视象数，以为绝学，故为所欺。余一一疏通之，知其于《易》本了无干涉，而后反求之程《传》，或亦廓清之一端也。”（《黄宗羲全集》，第9册，页2）

④ 尤有进者，宗羲所胪列的“八宫世应”、“京氏月建”、“六日七分”、“古卦变”、“挂一运会”等图，以及“乾坤凿度历法”、“乾坤凿度主岁卦”、“乾坤度世轨”等涉及历数图表，都极其繁复，涉及复杂的数学问题，而宗羲都能不避困难，一一厘清。



图书之所指既如彼，二数之称名又如此，两者判然不相及。至宋而方士牵强扭合，儒者又从缘饰以为授受之秘，而汉唐以来之议论，一切抹煞矣。<sup>①</sup>

又如论邵雍《皇极经世书》，说：

康节之为此书，其意总括古今之历学尽归于《易》，奈《易》之于历本不相通，硬相牵合，所以其说愈烦，其法愈巧，终成一部鹘突历书而不可用也。<sup>②</sup>

这样的例子贯串全书，以非本文重点，姑不胪列。若借用章炳麟中国传统学术思想的弊端在“汗漫”而不在“支离”的论点来形容<sup>③</sup>，宗羲所用的工夫，正在于使《易》学的“汗漫”处复归于“支离”，使彼此判然不同的地方显露无遗，可谓霹雳手段。宗羲基本上认为“图书”之所以能淆乱《易》学，系因“象数”不明。倘儒者能明象数，则图书之说不攻自破。因此其书以“象数”为主体来辨正“图书”。全书题旨集中，析理精微，不但远较宗炎为深入，亦较奇龄为确确。其所论历数部分的精到详密处，即胡渭《易图明辨》亦显然不及。

至于毛奇龄《河图洛书原舛编》及《太极图说遗议》二书，前者较为学术界所注意<sup>④</sup>。但细察《河图洛书原舛编》的论述，大旨不出《图学辩惑》及《易学象数论》二书的内容，论点建基于宗羲、宗炎所著亦显然可见。像前文引奇龄释“河图洛书”为“简册典籍”，试问和黄宗羲、宗炎的解释有何不同？除此以外，更有宗羲已经讨论极细微的问题，而奇龄反含糊似若不知者。如前

① 《易学象数论》，卷一，《图书二》，《黄宗羲全集》，第9册，页6。

② 《易学象数论》，卷五，《皇极一》，《黄宗羲全集》，第9册，页173。

③ 说详章炳麟《论诸子学》，引自《章太炎选集》（上海：上海人民出版社，1981），页354。章氏所谓“汗漫”，指的是传统学者将不同流派不同学说勉强牵合一起；而所谓“支离”指的则是中国学术体系性不够。不过我在这里所用的“支离”，采用其正面的意义，即指宗羲将不属于同一体系的象数图书之说，析解开来，使其中异同灿然可睹。

④ 如前文论及胡渭《易图明辨》引证《河图洛书原舛编》远较《太极图说遗议》为多，《四库全书总目》亦特别指出《河图洛书原舛编》在胡渭之前，开辟之功不可没。



所述,朱熹《易本义》以五十五数为河图,而以四十五数即“戴九履一”图为洛书(雄按:即所谓“图十书九”);而刘牧恰好相反,以前者为洛书,后者为河图(雄按:即所谓“图九书十”)。宗羲提出三个证据<sup>①</sup>,认为刘牧所传的“图九书十”才是图书派正统的学说,朱熹以“图十书九”,反而是自立一说。他说:

以十为图、九为书者,特始于朱子,后之诸儒相率而不敢违耳。<sup>②</sup>

只是所提出三证中的第一证,就是认为邵雍的理论“反若有助于牧”,他又说:

至于刘、邵,则同出于希夷,授受甚明。

宗羲其实并没有赞成刘牧的意思,对他来说,河图就是黄册、图经之类。不过讲到刘牧河图、洛书的定义,宗羲分析后,认为邵雍的意见实与刘牧相同,渊源上也同出于陈抟<sup>③</sup>。他的分析,是有明确的推论过程的。只不过因为宗羲仅止于要说明刘牧和朱熹持异见的原因,而未及比较《易数钩隐图》和邵雍《皇极经世书》二书,因此看起来像是混同了刘、邵两个体系,而显得尚有一间之未达。至于奇龄,却更含糊地说邵雍“似乎”主张“图十书九”,与刘牧相反:

河图数四十五,陈四象而不言五行,是以四十五数者为河图;洛书数五十五,演五行而不述四象,是以五十五数者为洛书。则今之所云河

① 第一个证据是认为邵雍的说法与刘牧的体系相近同,因此“邵子之言,反若有助牧也。”宗羲说:“一证之邵子,曰:‘圆者,星也。历纪之数,其肇于此乎?方者,土也。画州井地之法,其放于此乎?盖圆者河图之数,方者洛书之文。’然鹤山辨之曰:‘邵子但言方、圆之象,不指九、十之数。若以象观之,则九又圆于十矣。且星少阳,火少柔。偶者为方、为阴;奇者为圆、为阳。十偶而九奇。’邵子之言,反若有助于牧也。”(《易学象数论》,卷一,《图书三》,《黄宗羲全集》,第9册,页6)

② 《易学象数论》,卷一,《图书三》,《黄宗羲全集》,第9册,页7。宗羲认为朱熹争五十五数之图为河图,主要是因为《周易·系辞传》有“天一地二”一段文字为据,而九宫之数却没有文献依据的缘故。(按:宗羲不言洛书,可能因为《尚书·顾命》只有提及河图,因此亦认为朱熹重视河图多于洛书的缘故。)

③ 依照上文分析,宗羲这一判断应该是错误的,因为邵雍以“离南坎北”为文王卦位(后天)而非伏羲卦位(先天),刘牧“河图八卦第五十二图”则明明以“离南坎北”为伏羲卦位。即此一例,已足以证明刘、邵二人持论不同。

图者，本洛书也；今之所谓洛书者，本河图也。然而稍稍闻邵雍言《易》，似乎以五十五数者为河图，四十五数者为洛书，于是又有言牧非者。<sup>①</sup>

奇龄和宗羲意见固不相同，却没有像宗羲那样列明证据，也没有讲到源流授受的问题，只是简单地下一转语，认为对于同一名词（河图、洛书）衍生出两套适为相反的理论，表示两者都站不住脚：

或四或五，或方或圆，或羲或禹，或卦或《范》，彼此可以争，先后可以易。一室两家，茫无定准，其为不足道，亦见矣。<sup>②</sup>

综上所述，“图十书九”与“图九书十”的异同所引起的授受源流问题，宗羲稍稍做了分疏，认刘牧、邵雍同出一源；相对上奇龄著《河图洛书原舛编》，内容实较简略。他所设定的目标，只是要斥图书之说为非，就学术发展史的常理而论，似乎是一种退步。说清楚些，同样视“河图洛书”为“简册典籍”，奇龄的说法较宗羲兄弟含糊得多。他著《河图洛书原舛编》和《太极图说遗议》，既较宗羲兄弟为晚，那么要不是他没有读过《图学辩惑》和《易学象数论》，就是读了以后想不出更好的解释，又不愿注明出处，只得含糊地抄袭。至胡渭《易图明辨》出，才更彻底厘清了刘、邵二体系的异同问题。因此，我始终认为在“儒道之辨”的第一期，《易》图学者只将力量集中在“破”而非“立”，只不过以宗羲和宗炎、奇龄相比较，宗羲确显得较为精深细密。

第二阶段“立”，是指胡渭以宗羲、宗炎和奇龄的成果（破）为基础，转而更深入经典，并由解释《周易·系辞传》所载“大衍之数”为揲蓍求卦之法，到遍释《易》卦数与图的体系，等于重新绘画历代《易》图学说的系统架构。他又联系历代诸家的经说，上及秦汉，下迄清初，所撰《易图明辨》，可视为一部《易》图学说发展史，故其特长在于“立”而不仅仅止于“破”。然而他批评的对象仍包括朱熹，自儒学史的观点视之，仍不免有微疵。关于《易图明辨》的论点与内容，在前文已经论及，这里不再重复。

① 《河图洛书原舛编》，页4-5。

② 同前注引书，页5。

第三阶段为“补”，自朱熹《易本义》卷首载先天、后天，五十五数、四十五数之图，后人驳《易》图都不免将朱熹一并包括。胡渭以后，乾嘉考据风气愈趋兴盛，王懋竑（1668—1741）、纪昀等学者深知清代考据学远源为朱熹。于是他们力加辨析，在毛奇龄、胡渭的基础上，进一步论证《易本义》卷首九图与朱熹《文集》、《语类》的持论不合，应为后学所妄加。王懋竑著《易本义九图论》，说：

《易本义》九图，非朱子之作也，后之人以《启蒙》依放为之，又杂以己意，而尽失其本指者也。朱子于《易》有《本义》，有《启蒙》，其见于《文集》、《语录》，讲论者甚详，而此九图未尝有一语及之。九图之不合于《本义》、《启蒙》者多矣。<sup>①</sup>

前述胡渭认为《易学启蒙》是朱熹嘱蔡元定创稿，非朱熹所撰；而今懋竑为朱熹辩诬，并《易学启蒙》而为申冤。不过懋竑追寻《文集》、《语录》，未见有承认“九图”的文字，则不能说没有文献上的依据。他又说：

九图断非朱子之作，而数百年以来未有觉其误者，盖自朱子既没，诸儒多以其意改《易本义》，流传既久，有所篡入，亦不复辨。<sup>②</sup>

懋竑将九图误入《易本义》的责任，归咎于朱熹的追随者。就语气而观察，懋竑的考证虽有实据，但未论及《易学启蒙》为蔡元定创稿，这是一疏漏处。《朱子语类》虽未有朱熹论定九图的文字，但卷六十五有论“河图洛书”一节，其中所载朱熹的言论，对河图的数字、方位、结构等有详细的分析，虽未直接言及“九图”无讹，实则等于肯定九图的理论体系，因此懋竑的论点实亦可商榷。王懋竑以朱熹信徒自居，持论稍偏，亦可得而知<sup>③</sup>。纪昀《四库全书总

① 王懋竑：《易本义九图论》，收入《白田草堂存稿》（台北：汉华文化事业公司，1972年影印乾隆刊本），卷一，页45。

② 《白田草堂存稿》，卷1，页49。

③ 与王懋竑同时的雷鋐（1697—1760）对懋竑的论点表示肯定，说：“余尝见万季野叙胡朏明《易图明辨》，訾朱子《本义》不当以九图冠卷首。胡朏明谓‘河图洛书’，乃仰观俯察中之一事，《周易》古经及注疏未有列图书于其前者；有之，自朱子《本义》始。嗟乎！使胡、万二先生得闻先生之论，应自悔其轻肆诋河，未尝细读朱子之书矣。”（《白田草堂存稿·序》，《白田草堂存稿》卷首，页1）雷鋐似乎也没有发现《朱子语类》所载朱熹论“河图洛书”的文字，恐怕也“未尝细读朱子之书”。



目》则较为平允。《总目》卷六“经部·易类六”《易图明辨》条说：

考《宋史·儒林传》，《易学启蒙》朱子本属蔡元定创稿，非所自撰。晦庵《大全集》中载《答刘君房书》曰：“《启蒙》本欲学者且就《大传》所言卦画著数推寻，不须过为浮说。”而自今观之，如“河图洛书”，亦不免尚有剩语。至于《本义》卷首九图，王懋竑白田《杂著》以《文集》、《语类》钩稽参考，多相矛盾，信其为门人所依附。其说尤明。则朱子当日亦未尝坚主其说也。<sup>①</sup>

于是“儒道之辨”的历程中最后的一个小瑕疵亦弥补无缺，此一课题的论辩亦趋于完成。

## 六、结 论

如以本文“五”所论儒道之辨的三个历程观察，《易图明辨》位于第二阶段，为“立”。而据此我们即可以对该书作出适切的评价。

在“儒道之辨”的第一阶段，黄宗羲《易学象数论》最详尽确切，而其主旨则在“破”而非“立”。故在全书论辩力的强度、题旨的清晰度，俱较《易图明辨》为优<sup>②</sup>。但胡氏《易图明辨》旨在“立”而非“破”，主要在于为历代《易》图种种相关的学说寻觅其各自的源流归属，在这基础上再行评价。《易图明辨》的价值与贡献亦在于此。我们不能持《易学象数论》的特色与成果，来责求《易图明辨》；反过来说，我们也不可因为《易图明辨》材料繁富过于《易学象数论》，就认为前者优于后者。只能说，无论是宗羲、宗炎、奇龄，以及年辈稍晚的胡渭，都有其阶段性的成就。学术工作因人而异，因时而异，吾人要评价先哲著述，亦宜先具历史的观点，以及同情的心理。

<sup>①</sup> 《四库全书总目》，上册，页40。

<sup>②</sup> 我个人认为，宗羲文笔明快，行文论述的清晰度较胡渭为佳。这也使得《易学象数论》摧破象数图书的有效性大大提高。

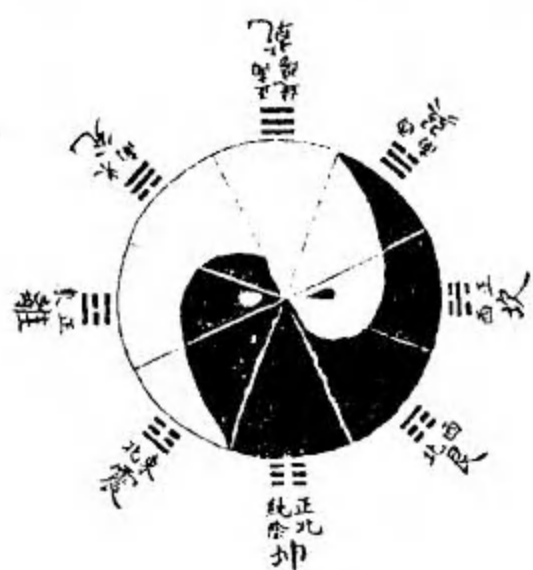
其次,“儒道之辨”是17世纪中儒学运动的课题之一,与当时儒者因国家民族问题而欲全面反省和检讨中国文化的意态有关。“图书之学”是《易》学史上特定时代的特定产物。自经学的角度审视,其牵涉的数字、方位、象数等等问题,早已被17世纪学者摧破,神秘的面纱和夸大的形象亦复荡然。然而,象数图书所建构的学说,若回归当时的历史背景观察,自有其哲理的世界和境界。从思想史的角度看,实有研究的价值。更重要的是,吾人若从学术发展历史的角度,审视“图书之学”被摧破的过程,从而了解17世纪儒学运动的一些特质,即不难观察出儒学所蕴含的自发性及自我调适的生命力。这样看,便等于将“图书之学”的腐朽,化为发现儒学生命力之神奇了。

# 《易图明辨》与儒道之辨

## 附图

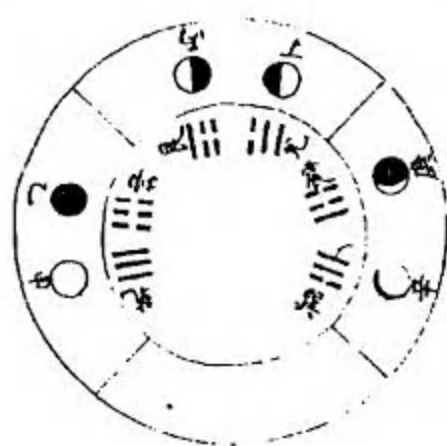
1. 古太极图

圖 極 太 古



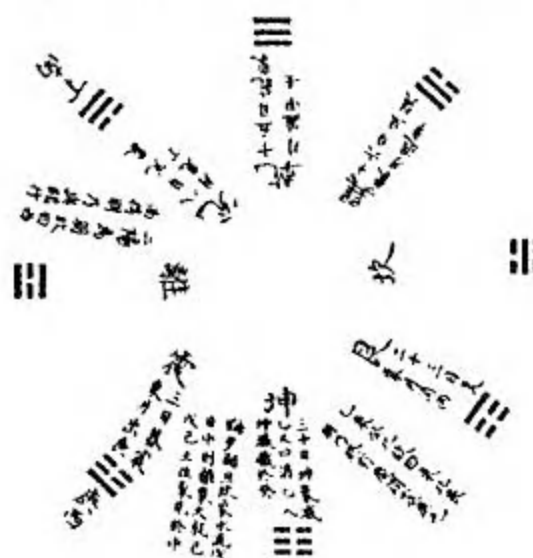
2. 《参同契》纳甲图

圖 甲 納 契 同 参



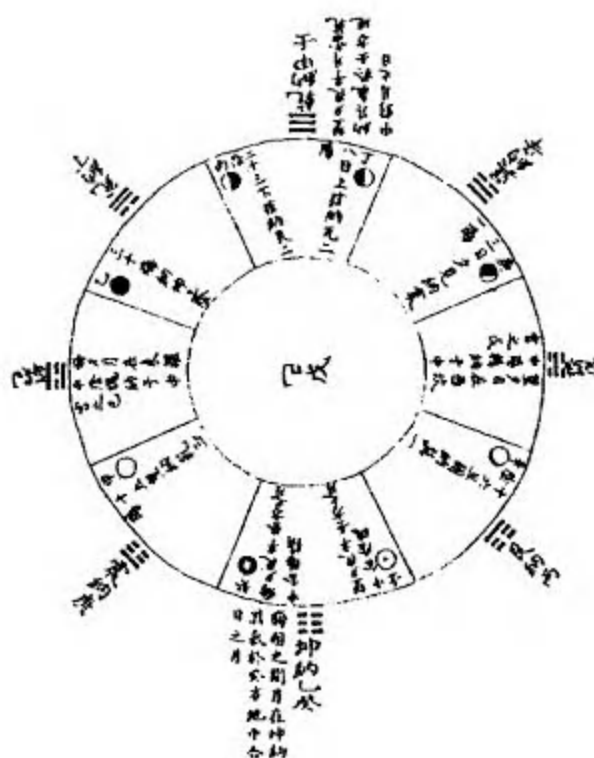
3. 汉上纳甲图

圖 甲 納 上 漢



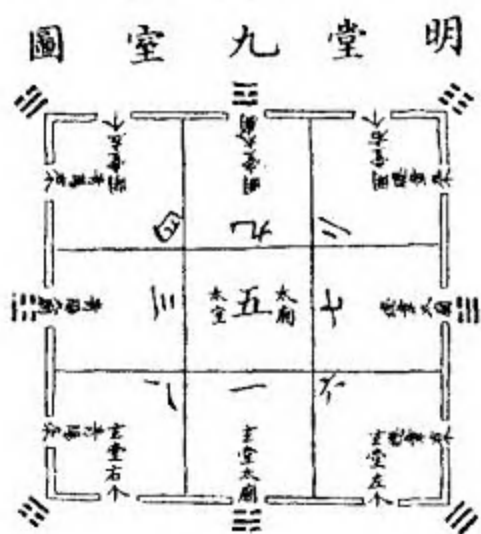
4. 新定月体纳甲图

圖 甲 納 體 月 定 新

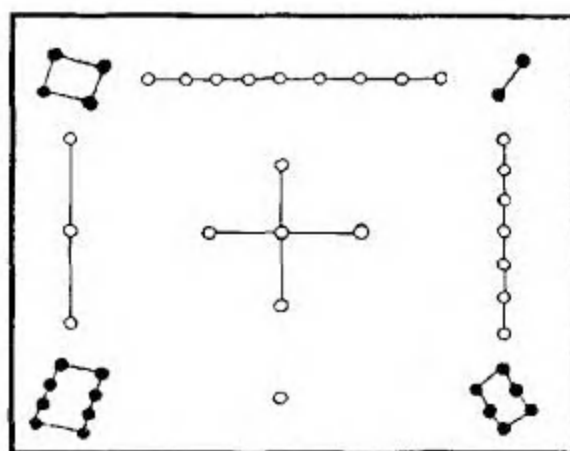




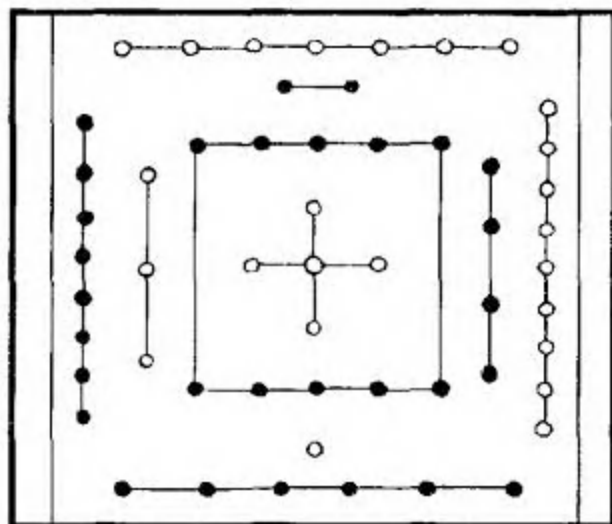
5. 明堂九室图



6. 四十五点图



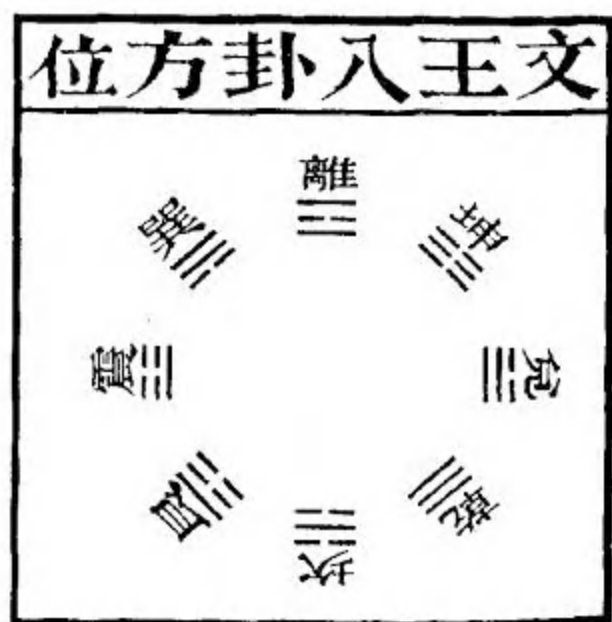
7. 五十五点图



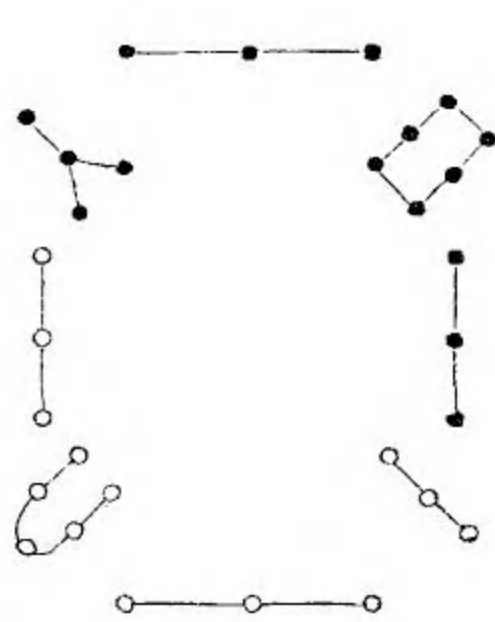
8. 伏羲八卦方位图



9. 文王八卦方位图



10. 河图八卦第五十二图



河图八卦第五十二

## 论儒道《易》图的类型与变异

### 一、前言

义理、象数、图书是传统《易》学的三个主要领域，可以说是对于《周易》一书所作的三种不同的诠释。自南宋以降，学者研究《易》学，在遇到“图书”这一领域时，观点有着绝大的歧异。大致来说，南宋以降的理学家多采取正面的评价，而明末清初的儒者则多采取反面的评价。朱熹《易本义》卷首载邵雍先天诸图，与蔡元定(1135—1198)著《易学启蒙》，充分利用图表的方法发挥《易》理(包括“河图洛书”及其相关学说)。此外，他也编辑了周敦颐《通书》，审定《太极图说》并作注释，予以表扬。于是《易》图之学大行。至明末清初，学者如黄宗羲著《易学象数论》，黄宗炎著《图学辩惑》，毛奇龄著《太极图说遗议》、《河图洛书原舛编》，胡渭著《易图明辨》，一反朱熹的观点，严厉抨击“河图洛书”并及周敦颐《太极图》。他们将《易》图之学视为道教方士、卖酱箍桶之徒<sup>①</sup>所创造的产物。

直到 20 世纪以迄今天，研究《周易》的学者很多，意见仍然分歧。台湾研究《易》图的学者和著作不少，如徐芹庭《易图源流》<sup>②</sup>一书，就图形的收录

① 黄宗羲《易学象数论·自序》语，参《黄宗羲全集》(杭州：浙江古籍出版社，1993)，第9册，页2。

② 上下二册，台北编译馆，1993。

来说是较为周延和丰富的,余如闫修篆《易经的图与卦》<sup>①</sup>、赵中伟《易经图书大观》<sup>②</sup>、黄元炳《易学探原河图象说》<sup>③</sup>都各有可观。大陆方面的学者如孙国中《河图洛书解析》<sup>④</sup>集中收录七种较重要的传统《易》图著作;李申著《易学与易图》<sup>⑤</sup>、《话说太极图》、《易图考》等论著,是当代研究《易》图的名家,杨庆中《二十世纪中国易学史》<sup>⑥</sup>还特别在第六章第二节用一小节讨论他的图书学研究。这些学者当中,对于用“图书”释《易》的方法,仍然存在着两种不同的评价。如徐芹庭、赵中伟就采用正面、肯定的态度评价《易》图<sup>⑦</sup>;而大陆方面,近数十年来不少学者承继古史辨派旧说,倾向于接受明末清初学者的观点,强调图书之学不过是象数与丹道的末流,而与《易》无关<sup>⑧</sup>。

图书之学的价值与定位问题,对治《易》的学者来说,一直是属于《易》学内部的问题。诸如《易》图与魏伯阳《周易参同契》的关系、“无极而太极”一语的版本、“河图洛书”是否于古有征等等相关问题,都广泛地被《易》学家讨论过。然而我们若将视界放宽,则不难发现《易》图既是一个经学的问题,也是经典诠释学和思想史的问题。《周易》的玄理可以从辞、义、象、数、时、位、体、用等各方面进行解释,那么“图”呢? 20 世纪的今日,研究者有了帛书《周易》以及其他出土的资料,以资切入研究。“河图洛书”与《周易》原始本

① 台北:五洲出版有限公司,1988。

② 台北:洪叶文化事业有限公司,1999。

③ 台北:集文书局,1977。

④ 该书“内容提要”说:“本书收集宋以来研究《河图》、《洛书》的公认权威代表作七种,有宋代朱熹的《易学启蒙》、清代李光地的《启蒙附论》、张楚钟的《易图管见》、江慎修的《河洛精蕴》摘录、胡煦的《周易函书》摘录、民国杭辛斋的《易学藏书》摘录、黄元炳的《易学入门》摘录。”(北京:学苑出版社,1990),页1。

⑤ 沈阳:沈阳出版社,1997。

⑥ 北京:人民出版社,2000。

⑦ 赵中伟在《易经图书大观·序》中提出图书《易》学的三个特点与价值,即简明化、符号化、系统化。参该书页2。

⑧ 如但植之《晋纪瞻顾荣论〈易〉太极为周敦颐〈太极图〉说所本考》,指出周敦颐“阴宗老氏”(《制言半月刊》,第20期,1936年);吴鹭山《河图洛书析疑》指出“要之,汉宋以来解释河图洛书,多如盲人摸象,各逞一是”(《河北大学学报·哲学社会科学版》,1980年第4期);张立文《周敦颐“无极”、“太极”学说辨析》,认为周敦颐《太极图说》中的“无极”概念“是儒、释、道合一的概念”。(《求索》,1985年第2期)



义不同,固已经学术界考证,而成为确不可移的事实。今天作为经典的研究者,若坚持原地踏步、老是捡拾前人牙慧,一再宣称《易》图不能发明《周易》一书的原理,试问这样做有意义吗?

其实真正值得进一步追问的应该是:究竟《易》图将《周易》的图象思维作出什么向度与广度的发挥?它在中国思想史上又有何意义?借由对《易》图的了解,是否有帮助于了解中国经典诠释的一些现象与规律?

本文撰著的目的,主要可分下列四点论述:

1. 厘清重要的《易》图的类型。
2. 透过分析上述几类的《易》图,借由说明彼此间的异同,解决历来对于各类《易》图为儒家产物抑或道教产物的争论。
3. 在上述两项工作的基础上,说明思想史上的一些发展与转化的问题。
4. 在上述三项工作的基础上,从图象思维的角度反省经典诠释的相关问题。

## 二、问题的提出

《周易》是儒家《六经》之一,在魏晋南北朝则被学者纳入“三玄”之中,与《老》、《庄》并列。据当代学者的研究,《易传》受道家思想的影响很深,其中太极、阴阳、道器等命题,都充满着道家思想论述的色彩<sup>①</sup>。就“太极”这个名称而言,既见于《易传》<sup>②</sup>,又见于《庄子》<sup>③</sup>。可见自先秦时期,儒、道虽异趋,但儒家经典的《易传》,却与道家有密切的关系。《易传》杂合了儒家和道家

① 陈鼓应师《易传与道家思想》一书大致上就是论证《易传》的道家渊源。如该书有“太极说的道家性质”一节(台湾:台湾商务印书馆,1994,页237),又该书第一部分为“《象传》的主体思想:道家的宇宙观”(页1)。

② 《周易·系辞传》:“是故易有太极,是生两仪,两仪生四象,四象生八卦。”(台北:艺文印书馆《十三经注疏》本),页156-157。

③ 《庄子·大宗师》:“神鬼神帝,生天生地,在太极之先而不为高,在六极之下而不为深。”见《庄子集释》(北京:中华书局《新编诸子集成》本,1997),第1册,页247。

的思想,而道家思想又是后世道教思想的重要来源之一。儒、道《易》图的论述中,许多关于“无极”、“太极”、“动静”、“元气”、“精气”等概念,所蕴含的意义至为繁复无定,有时专取道家或道教的定义,有时兼取理学家一般的定义,有时专指《易》义,有时则指人体呼吸血气之运行,有时则笼统地泛指宇宙普遍存在的物质。本文讨论儒、道《易》图,涉及北宋以降儒家与道教思想的相互影响问题,对北宋以前,尤其是战国秦汉一段关于儒家与道家《老》、《庄》思想的问题,暂时不能涉及。

### (一) 清儒重视《易》图

《易》图盛行于北宋以后,至17世纪中叶儒家学者纷纷提出质疑,普遍认为是道教思想的产物,而与《周易》原理无关涉。胡渭称治《易》“无所用图”<sup>①</sup>,更认为研究《周易》是不需要用“图”的。然而入清以后,以图表的方法来阐释《易》理的学者仍然很多,著作数量亦颇不少。除了如焦循《易图略》之类久已脍炙人口的《易》图著作外,以清末孙殿起(1894—1958)《贩书偶记》及《续编》所著录的《易》图著作而言,即有下列38种:何毓福《古本易镜》十二卷《图说》一卷、彭申甫《易经图说辨正》二卷、杨以迥《周易臆解》四卷《图说》二卷、宛名昌《大衍制用图说》四卷、宋祖骏《周易卦变图说》一卷、冯道立《周易三极图贯》八卷、赵青选《易经图说》一卷、王肇宗《周易图》一卷、王涤心《读易备忘》四卷《图说》一卷、徐通久《周易辑说》五卷《图》一卷、端木国瑚(1773—1837)《周易指》附《图》五卷、孙廷芝《读易例言图解》一卷、戴棠《郑氏爻辰补》六卷《凡例图》一卷、乐涵《易门》十二卷附《图说》一卷、黎世序(1773—1824)《河上易注》八卷《图说》二卷、朱兆熊《易互卦图》一卷、蒋绍宗《周易观象图》一卷、陈画《周易意》十二卷《图》一卷、郑凤仪《周易大义图说》二卷、韩怡《读易传心》十二卷《图说》三卷、万年茂(1703—1792)《周易图说》六卷、胡翹元《易研》八卷《图》一卷、恽庭森《序卦图说》一卷、德沛(1682—1750)《易图解》一卷、胡世安(?—1663)《易卦图》一卷、王岩桢《易经图说》

<sup>①</sup> 胡渭:《易图明辨题辞》(无求备斋《易经集成》本,台北:成文出版社,1976),第145册,页5。

一卷、吴伟业《易经图说》一卷、王宏《周易图说述》四卷、耿极《周易图说》一卷、邵嗣尧《易图合说》一卷、侯楠《易图集说补》二卷、胡煦《循环太极图》一卷、赵世迥《周易告蒙图注》四卷《图说》三卷、汤道煦《易学玩图锥指》三十六卷、郑凤仪《周易大义图说》二卷、丁裕彦《易图》一卷、汪兆柯《周易辞象合参图说》一卷、潘爵(1816—1894)《华园学易图说》一卷。其中卷数最多的是《易学玩图锥指》三十六卷,其余多是附带于专著之后的图说或图解。然而,这数十种著作也足以显示了“图”是治《易》诠《易》者所喜欢运用的工具与方法。

## (二)《易》图之学非莫基于汉魏象数

汉代的象数《易》学和汉、魏以降的道教思想,一般被认为是《易》图书之学的两个源头。直至今日,不少《周易》研究者仍然将《易》图之学视为“象数”。朱伯崑就指出,从《易传》开始,就出现“取象说”和“取义说”的对立。汉代以后,这两种说法逐步发展为两大对立的学派:象数学派和义理学派<sup>①</sup>。廖名春等合著的《周易研究史》第四章第二节“北宋的象数派易学”,下分三小节,分别为“陈抟、刘牧、李之才的易学”、“周敦颐的易学”和“邵雍的易学”;第三节“南宋的象数派易学”,下分二小节,分别为“朱震的易学”、“蔡元定父子的易学”。事实上,《易》图固然以象数为基础依据,但《易》图所依恃的象数,却和汉魏的象数颇不相同。17世纪中叶亦即明末清初时期的儒者普遍认为,宋儒《易》图之学背后的象数依据,虽然偶有和汉魏象数理论相关<sup>②</sup>,但却主要出于道教思想。如黄宗羲撰《易学象数论》,卷一畅论图书之学,而于《序》称汉代“降而焦、京,世应、飞伏、动爻、互体、五行、纳甲之变无不具者”,而于宋代《易》图,则仅称“魏伯阳之《参同契》、陈希夷之图书,远有端绪”。这个端绪,恐怕亦仅能往上推到陈抟与魏伯阳而已。黄宗炎《图学辩惑·原序》说:

① 朱伯崑:《易学哲学史·前言》(北京:华夏出版社,1995),第1卷,页7。

② 如黄宗羲《易学象数论》,卷一,《图书二》称“一六居下之图”,指出扬雄、《乾坤凿度》、虞翻都曾提及(收入《黄宗羲全集》,第9册,页5);“戴九履一之图”,引《乾凿度》“太一行九宫,四正四维皆合于十五”(同书,页5)。又卷一,《图书五》指出以天地之数配八卦的说法,“始于崔憬”(同书,页9)。黄宗炎的见解与宗羲大致相同。



有宋图学三派出自陈图南,以为养生馭气之术,托诸《大易》,假借其乾坤水火之名,自申其说,如《参同契》、《悟真篇》之类,与《易》之为道,截然无所关合。<sup>①</sup>

可见宗炎亦认为图学三派的兴起,都是因为道教将“养生馭气之术,托诸《大易》”的缘故。他在《太极图说辩·序》中更说:

《太极图》者,创于河上公,传自陈图南,名为“无极图”,乃方士修炼之术也,与老、庄之长生久视,又其旁门歧路也。<sup>②</sup>

更直接排定了《太极图》源出方士,方士则为老、庄歧出这样的传承渊源。毛奇龄《河图洛书原舛编》说:

故自汉代说《易》家,由施、孟、梁丘、京、焦、费、赵,以至马、郑、虞、荀、何晏、陆绩、干宝、王肃;以及孔颖达、陆德明、李鼎祚诸家,各有论著,而其为图书,则皆云“无有”。即《易纬》妄推其说,亦不过指之为文字之类,如《河图要玄篇》,可验也。<sup>③</sup>

毛氏所谓“图书”,是指宋儒流行的“河图洛书”而言。他指出汉代以来许多的说《易》家,包括讲论象数的学者,对于“图书”的态度是“皆云无有”。这表示在他的研究中,认为宋代以前的象数家一直不认为《易》学中有“图书”。胡渭撰《易图明辨》,万斯同为该书撰《序》,说:

洛书者,见于《汉书·张衡传》及纬书《乾凿度》,乃“太乙下行九宫图”,非洛书也。后世术家配以一白二黑之数,至今遵用不变,岂果真洛书乎?<sup>④</sup>

斯同指出“戴九履一”的“洛书”图形,其实是汉代讖纬家所传下来的“九宫图”。所谓“后世术家”,是指道教的方术之士。这些术士借用了“九宫图”配

① 黄宗炎:《图学辩惑》(台北:台湾商务印书馆,《四库全书珍本》),页1。

② 《图学辩惑》,页30。

③ 毛奇龄:《河图洛书原舛编》,收入《毛西河先生全集》(台北:台湾大学图书馆藏萧山陆凝瑞堂藏本)第1函第8册,页3。陆绩,187—219。

④ 《易图明辨·序》,页2。

以黑白的点和画,构成新的图形。照他的讲法,原始材料是汉人的,而改头换面者是后世的术士。胡渭在《易图明辨题辞》中则说:

《参同契》、《先天》、《太极》特借《易》以明丹道,而后人或指为河图,或指为洛书,妄矣。<sup>①</sup>

则胡渭亦认为《易》图的理论源出于道教炼丹术。

从上引的资料可见,《易》图书之学与汉儒象数显然是不同的,它应该被视为独立的一派<sup>②</sup>。而且,从明末清初学者的论述中可见,《易》图最重要的一个课题,就是它与道教思想之间的关系问题。而今日研究者若重新检验材料,亦不难从众多的《易》图著作中,发现其中是既有道教思想的内容,也有儒家思想的痕迹。面对纷纭的材料,研究应如何辨识真伪尚是余事,最重要的还是要掌握什么样的价值判断标准,来衡量材料的性质,并且区别与比较儒道思想之间繁复的关系。

事实上明末清初儒者批判《易》图,与当时的“儒道之辨”的风气有重大的关系。我在本书《〈易图明辨〉与儒道之辨》<sup>③</sup>一文中曾指出,元朝陈应润《爻变义蕴》率先指出《易》图源出于道教,而吴澄、归有光迭有论辩<sup>④</sup>,但尚未完整。发展至清初,论辩《易》图之学的学者,以极强的儒学本位意识,特别在《易》学研究中提出了“儒道之辨”的议题。若全面地考察历史背景,则研究者不难发现“儒道之辨”之所以兴起,又源于明末清初儒者不满于明末三教合一的风潮,于是锐意复兴儒学,而排斥掺入儒家学说中的佛教与道教思想。可以说,他们之所以一意要指出《易》图与道教思想的渊源,并切断它与经学之间的关系,是有着特殊的时代背景因素的<sup>⑤</sup>。后来的治《易》者倘若全

① 《易图明辨·序》,页5。

② 专研《易》图的学者李申亦指出:“宋代人把他们以前的易学家分为象数派和义理派。他们自己则画了很多图象,后来竟蔚然成风,应该自成一派。”(《周易之河说解》,北京:知识出版社,1992,页46。)

③ 刊《中国文哲研究集刊》第17期。

④ 参《四库全书总目》(北京:中华书局,1981),卷六,“经部·易类”《易图明辨》条,上册,页40。

⑤ 关于清初“儒道之辨”和“儒释之辨”的问题,又请参拙著《乾嘉学者经典诠释的历史背景与观念》,刊《台大中文学报》,第15期(台北:台湾大学中国文学系,2002年),页241-282。

盘接受他们的论点,而不去客观地检视《易》图著作,亦不考虑儒家思想与道教思想在历史上互相影响的动态关系,恐怕就是一种严重的失察了。本文之所以要如斯地全面检视各类的《易》图,甚至包括刘宗周、颜元的其他不以释《易》为最终目标的图,就是希望能以较周延的材料、较宽广的视界,全面地重新考察这个问题。

### 三、“图”——非文字的诠释工具

#### (一) 三种不同的经典诠释

依照诠释学者一般的讲法,诠释的对象亦即文本(text)可以是文字的(literal),亦可以是非文字的(non-literal),包括动作(acts)、图象(figures),以及各类的符号(signs)都可以是诠释的工具或被诠释的对象。就中国传统的经典文献来说,诠释经典的著作,大致上有三种不同的性质:

第一种:诠释文献本身,包括构成文献的内容,如字义、词义、句法等部分;

第二种:诠释文献所记载的具体事物,诸如人物、器物、制度等;

第三种:诠释文献所记载(或蕴含)的抽象概念,诸如性命、理气之类。

而《易》学中的“图书之学”,事实上就是一种用以诠释《周易》经传或与《周易》相关抽象道理的非文字工具。冯友兰和朱伯崑就将宋代的象数之学分为象学和数学两个系统,认为周敦颐《太极图》是属于象学,而邵雍“先天学”则属于数学<sup>①</sup>。

① 朱伯崑说:“象数学派的倡导者,始于北宋初的华山道士陈抟,陈抟又传其易学至刘牧和李之才。刘牧推崇河图洛书,李之才则宣扬卦变说。以后周敦颐着重讲象,提出太极图说;邵雍则着重讲数,提出先天学,被称为数学派。”(《易学哲学史》,北京:华夏出版社,1995,第2卷,页6-7。)冯友兰《中国哲学史新编》(北京:人民出版社,1989)也指出北宋象数之学均出于陈抟,而进一步区分“象学”为南方一枝,“数学”则为北方一枝。他说:“陈抟讲《周易》有两个方面,一个方面是‘数学’,另一个方面是‘象学’。他把‘数学’传给穆修,经过李之才传给邵雍。这是北方的一枝。他另外把‘象学’传给种放,经过许坚传给范谔昌,这是南方的一枝。范谔昌又传给什么人,邵伯温没有说。可能就是传给周惇颐。周惇颐是在南方讲学的,他的《太极图》就是‘象学’的一个标本。”(冯氏著:《中国哲学史新编》第五十一章,第5册,页51。)



我的看法是，“象学”与“数学”只是一种相对的分。如果将邵雍“先天学”诸图形与刘牧《易数钩隐图》的内容作一比较，则前者所论的卦位卦变仍多显示八卦之象，而刘氏的图形就更是彻彻底底的“数学”了。数字本身已是抽象观念，数学系统依据的主要是《周易·系辞传》“天一、地二、天三、地四……”<sup>①</sup>一段、以及“大衍之数五十，其用四十有九”<sup>②</sup>一段文字，其内含的形上思想更为浓厚。象学系统表达的亦系抽象观念。冯友兰认为，“所谓‘象’，就是用一种形象表示一个道理”<sup>③</sup>。形象、观念都是超越于文字以外的。从宋代以降众多诠释《周易》或《易》理的图象来看，《易》图主要是借由方圆横直的线条，配合黑白、方位、大小、对覆等错综交互关系，而构成形象，以表达抽象的意义或哲理。

研究《易》学的学者或会认为，“图书之学”已被太多学者证明和《周易》经传无关，甚至认为《易》图基本上属于道教思想的产物而不属于儒学的范畴。本文基本上尊重这一种论述，但并不采用它。事实上，如果我们一味执着于用“求本义”的心态去审视每一种诠释《周易》的材料，最后必然会大失所望。其实《易》学界早已有学者指出，《周易》的成书，就是撰著《周易》经传的众多作者，不断从阴阳二爻的基础上发挥新的理解、灌注入新的思想而成。正如李申所说，“从八卦的创造开始，《周易》的每一位作者都是发挥派”<sup>④</sup>。这样说来，从卦爻辞的作者一路到《杂卦》、《序卦》的作者，都或多或少地脱离了《易》的文本（对卦爻辞作者而言是阴阳爻画，对《杂卦》、《序卦》作者而言是《易经》），而建构了属于他们自身的思

① 《周易正义》（台北：艺文印书馆《十三经注疏》本），页155-156。

② 《周易正义》，页152-154。

③ 《中国哲学史新编》第五十一章，第5册，页54。

④ 李申在《发挥派与本义派——易学方法论两派述评》一文中说：“《易传》是对《易经》的发挥。《易经》中，辞是对卦、爻的解释，而卦爻本来是无辞的。卦象之中，六十四卦又是八卦的发展。再往前推，起初可能仅有阴、阳二爻以定吉凶而已。因此，一部《周易》，乃是由二爻、八卦、六十四卦，卦爻辞、传依次发展的金字塔形结构。前一部分是后一部分的源头，后一部分是前一部分的发展、发挥。好像从一个山泉中流出的水，起初只是涓涓细流，后来汇进了支流和雨水，成为一条浩荡奔流的江河。《周易》本身，就是不断发展、发挥的产物。因此，从八卦的创造开始，《周易》的每一位作者，都是发挥派。”（《哲学研究》，1992年第1期，页58。）

想系统<sup>①</sup>。而对于“图书”这种诠释《周易》的工具(或方法)而言,它的撰著者与《周易》经传的作者之间,不但存在着时空的差异,而且其运用方法也不相同,终极的关怀可能有更大的差异。但无论如何,从思想史的角度看,它们都是值得研究的。

## (二)《易》图的特性

历代诠释经典的儒者,主要运用的工具是文字。儒家学者诠释诸经,当然也有凭借“图”的,如《诗经》之有地理图、《礼》之有明堂图之类<sup>②</sup>。胡渭曾说:

古者有书必有图,图以佐书之所不能尽也。凡天文、地理、鸟兽、草木、宫室、车旗、服饰、器用、世系、位著之类,非图则无以示隐蹟之形,明古今之制,故《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《春秋》皆不可以无图,唯《易》则无所用图。<sup>③</sup>

胡渭认为《诗》、《礼》诸经的图可以表述实物。不过我认为不能从单纯地说其他经都必须有图,独独《周易》不能,而应该先问这些解经之“图”究竟发挥了什么功能?譬如胡渭提到《乐》也“不可以无图”,《乐》如有图,要不就是乐谱,要不就是乐器的形状大小长短曲直之类,其余《诗》、《书》、《礼》、《春秋》的“图”也必定是各有其特殊性。但从所谓“示隐蹟之形,明古今之制”的定

① 以《杂卦传》而言,其作品体系的完整性就相当突出。历代学者早已发现,《杂卦》自乾坤起首,次比师二卦、临观二卦、屯蒙二卦以下一直至需讼二卦,基本上都以“反对”为序。但自“大过,颠也”以下以迄夬卦,次序不复为反对。旧说或以为错简(《群经韵读》主此说),或以为大过以下次序原则为“互体”,即大过初二三为巽、二三四为乾,互体为姤;如此类推。黄沛荣师曾指出,“讼,不亲也”以下,每两卦末字为叶韵为一组,每两组中前一组之第二句与后一组的第一句为变覆的关系。末句“夬,决也,刚决柔也;君子道长,小人道忧也”,以“柔”、“忧”二韵与篇首“乾刚坤柔,比乐师忧”相呼应。详参《易学乾坤》(台北:大安出版社,1988),页22-23。换言之,《杂卦》、《序卦》等传其实都是自成一格,自有其内在的逻辑与体系。

② 早在《隋书·经籍志》,即著录“诗经类”有《毛诗图》三卷、《毛诗孔子经图》十二卷、《毛诗古圣贤图》二卷;“礼类”有《丧服图》(王俭、贺游、崔逸各著录一卷)、《五服图》一卷、《周室王城明堂宗庙图》一卷。(《隋书》,北京:中华书局,1973,页918、921、924。)

③ 《易图明辨·序》,页5。

义来看,再配合今天我们所能看到的出土文献,可知这一类解经之“图”,应该具有下列两个特点:

1. 对于该部经典而言,往往只是辅助性质的,其内容主要是将文字所不容易形容出来的实物形体绘画出来,图本身并不是主要的。
2. 图的内容,多系描画具体事物,如器物的构造、地理位置之类,而不可能为抽象的事物。譬如说,《诗经》有三百首,但一言以蔽之则为“思无邪”;《礼》有“礼仪三百,威仪三千”,有礼仪背后具有礼之意,凡斯种种,都只能用文字表述,而不可能寄托于图形中。

胡渭说《五经》中独独只有《周易》“无所用图”。“无所用”就是“不需要”的意思。他接着说:

六十四卦二体六爻之画,即其图矣。白黑之点、九十之数、方圆之体、复姤之变,何为哉?<sup>①</sup>

《易经》本包括卦爻及卦爻辞,卦爻辞是文字,卦爻则是图形。胡氏的话是很正确的。不过他认为“白黑之点、九十之数、方圆之体、复姤之变”的图是不需要的,我认为这句话只能就《易》图不足以掌握《周易》的本义而言。《周易》的原理固然不需借由白黑之点、九十之数来理解,却并不表示所有的图形都无助于《易》理。譬如后世无数《易》家沿用的“卦变图”,虽然种类很多,但至少有一部分卦变图是实实在在地反映了《易》卦的结构关系,诸如反复为对的原理、占筮时卦爻变的情况等。《易》图被清初学者大加挞伐,但清中叶学者如焦循,其撰著《易图略》,却又创为“时行图”、“八卦相错图”,并未因胡渭的意见而不用图,此正显示图表的方法,对于说明《易》理,是有帮助的。岂可一言以蔽之,视一切《易》图为无用呢?即使当代学者论述《周易》原始卦序时,亦往往有赖于图表的方法,显示图表的方法实不可废<sup>②</sup>。其实胡渭

① 《易图明辨·序》,页5。

② 如黄沛荣师《周易卦序探微》一文就曾列表说明六十四卦之覆变关系,以及其他相关的问题。全文共运用了十余种不同的图表说明《周易》的卦序问题。参《易学乾坤》,页1-57。



自己也承认“六十四卦二体六爻之画”以外，也还有具有价值的图，他接着说：

其卦之次序方位，则乾坤三索、出震齐巽二章尽之矣，图可也。<sup>①</sup>

胡渭所说的“乾坤三索、出震齐巽二章”，系指《说卦传》“帝出乎震，齐乎巽”一段关于八卦方位的描述。其实胡氏说这段话时恐怕未能逆料：近世不少推寻原始《易》理的学者，连《说卦传》都不采信，岂会同意“图可也”这句话，而接受其中八卦方位的理念？

总而言之，《易》图与其他诠经之图绝不相同，它不是“辅助性”的工具，而是表达抽象思维的主体。它的特殊性，也正在于它所表述的不是具体的实物。《易》图学说是否有价值，应该回归到图表的本质来考虑。亦即说，研究者应该探究每一种图表本身的形态，审视它是否忠实地反映了它所真正表述的那一套思维与概念，来论述其有效性与价值。

宋代学者大量运用图书的方法以释《易》，不可避免地，有时是用图象来释文字，有时则以文字释图象，也有时用图象来释图象。不同于帮助诠解《诗》、《书》、《礼》、《春秋》等诸经的“图”，《易》图大多不是辅助性质而是直接表述《周易》最核心的原理的；它的内容，也多系黑白、方位、框线、数字的排列之类表述抽象意涵的形体而非具体的实物，而其中又有许多似儒非儒、似道非道的成分。从经典诠释的角度观察，《易》学中的图书之学，确实是包含了许多既有趣又复杂的课题在其中。

在探讨“经典诠释”这个庞大而复杂的课题时，研究者不可避免地会遇到一连串相关的问题，诸如诠释的模式、诠释者与经典撰著者视界的差异、诠释者所运用的工具、诠释者的思想和文化背景等问题。中国传统儒家经典，有《诗》、《书》、《礼》、《易》、《春秋》等之分；就一经而言，往往又包含两三种传承不同、思想不同的释经之“传”；就一传而言，又往往有多种思想与体系相异的注、疏。儒家的经传注疏彼此之间的关系，就像一棵树一样，从主干到枝叶，合而成为一个生命体。诸经传注疏彼此之间实有其密切的内

<sup>①</sup> 《易图明辨·序》，页5。

在关系。

然而从另一个角度看,经传注疏虽为儒学理念具体寄托的所在,在历代思想演变的过程中,儒学也曾经与其他思想体系产生碰撞、融合。那么在说明图象方法对于经典诠释的有效性及其相关问题之前,先透过分析比较“图”形的变异情况,再厘清《易》图所包含的儒道二家思想的分际,应该是一个可行的方案。

#### 四、图的变异:以《太极图》首圈为例

##### (一) 道教图书中的“○”

图是一种可以诠释经典的工具;以图来表述一个道理或概念,则是诠释方法的一种。方法和工具都是中性的。在北宋《易》学的图书一派学者中,周敦颐、邵雍和刘牧是比较重要的三家。邵、刘二家都强调“数”,其学说以数学为主;只有周敦颐《太极图》以象学为主,而图的顶端有一个在邵、刘二家的图式中未尝出现的单纯的圆圈“○”。在这里我想借周氏《太极图》的图式为例,以说明一个单纯的图形,其蕴含的意义竟可以有种种的变异。《太极图》最上的一圈旁有“无极而太极”五字<sup>①</sup>,检《道藏》诸品所录,以纯粹圆圈为形状 of 图,可检得下列三十二种:

1. 原本图(图1)【南宋龙眉子《金液还丹印证图》】<sup>②</sup>
2. 大量玄玄之图(图2)【明代张宇初《元始无量度人上品妙经通义》】<sup>③</sup>
3. 日月交、铅汞合图(图3)【《修真历验钞图》】<sup>④</sup>

① 据朱熹记述,洪迈手上有国史所撰周敦颐传,其中“无极而太极”作“自无极而为太极”,引起了数百年学术界的争议,至今未已。关于此一问题,详参本书《周敦颐〈太极图〉及其相关诠释问题》一文。

② 《正统道藏》(台北:艺文印书馆,1962),第4册,页621。

③ 《正统道藏》,第3册,页0163。

④ 《正统道藏》,第4册,页0635。

4. 太玄混沌之图(图 4)【金朝侯善渊《上清太玄九阳图》】<sup>①</sup>
5. 太极之图(图 5)【元代张理《易象图说内篇》】<sup>②</sup>
6. 动静阴阳炁图(图 6)【元代道士编辑《清微元降大法》】<sup>③</sup>
7. 金丹图(图 7)【北宋张伯瑞撰,门人王邦叔辑录《玉清金笥青华秘文金宝内炼丹诀》】<sup>④</sup>
8. 太极图(图 8)【元初李道纯撰,门人蔡志颐编《中和集》】<sup>⑤</sup>
9. 无无寂无无为大道之图(图 9)【金、元间高圆明《上乘修真三要》】<sup>⑥</sup>
10. 体用图(图 10)【元末明初《道法会元》】<sup>⑦</sup>
11. 法行先天大道图(图 11)【《道法会元》】<sup>⑧</sup>
12. 阳动之图(图 12)【《道法会元》】<sup>⑨</sup>
13. 一盘图(图 13)【《道法会元》】<sup>⑩</sup>
14. 玄关一窍图(图 14)【元代王惟一《道法心传》】<sup>⑪</sup>
15. 元神图(图 15)【《道法心传》】<sup>⑫</sup>
16. 元始祖劫图(图 16)【元代邓桷纂图,章希贤衍义《道法宗旨图衍义》】<sup>⑬</sup>
17. 法行先天大道之图(图 17)【《道法宗旨图衍义》】<sup>⑭</sup>
18. 先天无极之图(图 18)【《金丹大旨图》】<sup>⑮</sup>

① 《正统道藏》,第 4 册,页 0644。

② 《正统道藏》,第 4 册,页 0833。

③ 《正统道藏》,第 4 册,页 0644。

④ 《正统道藏》,第 7 册,页 0002。

⑤ 《正统道藏》,第 7 册,页 0190。

⑥ 《正统道藏》,第 7 册,页 0852。

⑦ 《正统道藏》,第 48 册,页 0490。

⑧ 《正统道藏》,第 48 册,页 0492。

⑨ 《正统道藏》,第 48 册,页 0534。

⑩ 《正统道藏》,第 50 册,页 0296-0297。

⑪ 《正统道藏》,第 54 册,页 0653。

⑫ 《正统道藏》,第 54 册,页 0654。

⑬ 《正统道藏》,第 55 册,页 0095。

⑭ 《正统道藏》,第 55 册,页 0102。

⑮ 《正统道藏》,第 5 册,页 0372。



19. 還元图(图 19)【《金丹大旨图》】<sup>①</sup>
20. 无极图(图 20)【樵阳子著,清人傅金铨辑《樵阳经》】<sup>②</sup>
21. 金丹妙诀还丹图(图 21)【《中和集》】<sup>③</sup>
22. 元神图(图 22)【《中和集》】<sup>④</sup>
23. 炼神还虚图(图 23)【《中和集》】<sup>⑤</sup>
24. 无极之象图(图 24)【南宋王庆升撰《三极至命筌蹄》】<sup>⑥</sup>
25. 太虚肇一图(图 25)【《道德真经集义大旨图序》】<sup>⑦</sup>
26. 三教同元图(图 26)【元代牧常晁撰《玄宗直指万法同归》】<sup>⑧</sup>
27. 性命身混合图说(图 27)【《玄宗直指万法同归》】<sup>⑨</sup>
28. 雷霆一窍图(图 28)【《道法宗旨图衍义》】<sup>⑩</sup>
29. 太极图(图 29)【《金丹大要》】<sup>⑪</sup>
30. 无极图(图 55)【《心传述证录》】<sup>⑫</sup>
31. 五太图(图 30)【《道法会元》】<sup>⑬</sup>
32. 太极图(图 31)【《会真集》】<sup>⑭</sup>

无求备斋《易经集成》所收田艺蘅《易图》的“太极图”<sup>⑮</sup>(图 32)亦作一圆圈;再加上倪元坦《性理探微》收录的“慎独图”<sup>⑯</sup>(图 33),以及伯阳子著,清人刘

① 《正统道藏》,第 5 册,页 0372。

② 《正统道藏》,第 11 册,页 0654。

③ 《正统道藏》,第 7 册,页 0196。

④ 《正统道藏》,第 7 册,页 0197。

⑤ 《正统道藏》,第 7 册,页 0199。

⑥ 《正统道藏》,第 8 册,页 0032。

⑦ 《正统道藏》,第 23 册,页 0572。

⑧ 《正统道藏》,第 40 册,页 0332。

⑨ 《正统道藏》,第 40 册,页 0333。

⑩ 《正统道藏》,第 55 册,页 0103。

⑪ 《正统道藏》,第 40 册,页 0152。

⑫ 《正统道藏》,第 7 册,页 0727。

⑬ 《正统道藏》,第 48 册,页 0490。

⑭ 《正统道藏》,第 7 册,页 0127。

⑮ 《易经集成》,第 144 册,页 6。

⑯ 《藏外道书》(成都:巴蜀书社,1994),第 25 册,页 496。

沅(1768—1855)注解《性命微言》收录的“无极太极图”<sup>①</sup>(图 34),总共 35 种。这些以单纯圆圈状为主的图,根据我的考察,皆出于周敦颐《太极图》之后<sup>②</sup>,而撰著者又多是道教中人。据朱熹《再订太极通书后序》所述,《太极图》与《通书》之间的情况是:

诸本皆附于《通书》之后,而读者遂误以为书之卒章,使先生立象之微旨暗而不明。<sup>③</sup>

根据《后序》,朱熹编订《周子全书》后,张栻(1133—1180)于乾道六年(1170)刊刻于严陵学宫;而早在绍兴十四年(1144)祁宽撰《通书后跋》,甚至说“逮卜居九江,得旧本于其家,比前所见,无《太极图》”。可见在乾道六年以前,《太极图》尚未行于世。

上面列举的图式,有的来源可能不是来自周氏《太极图》,而是直接来自道教传授;有的则显然是自周氏《太极图》变化而来。姑勿论敦颐《太极图》是否参考了道教的丹图,它本身主要是讲述儒学而非道教思想,则是不争的事实(说详本书《周敦颐〈太极图〉及其相关诠释问题》一文)。学术界讨论《太极图》源出道教的论文已经很多,我现在则想透过检视比较上述的圆圈图式,倒过来找一找代表儒学思想的《太极图》如何影响道教文献的证据。同样是一个圆圈,上引的 35 种图式却包含了各种论述与内涵,有的直接称之为太极,亦有无极、大道、元神、太虚、金丹、混沌、体用、一盘、一窍、元、气等名称,究其类别,大约可以区分为三种。

## (二)“○”的三种涵义

第一种是直接载录“○”图式,而不作道教思想的引申。如《性理探微》“慎独图”与刘宗周《人谱·续编二》“证人要旨”中的“无极太极图”(图 95)<sup>④</sup>

① 《藏外道书》,第 25 册,页 525。

② 我们除了考察每种著作的内容、序跋以判断其年代外,也参考了胡孚琛主编《中华道教大辞典》(北京:中国社会科学出版社,1995)的考证。

③ 《朱熹集》,卷七十六,第 7 册,页 3968。

④ 《刘宗周全集》(台北:中央研究院文哲研究所筹备处,1996),第 2 册,页 5。

相同,很明显地是袭取《人谱》的图式与图名<sup>①</sup>。而《人谱》中表述“独体”的图形,又是自周敦颐《太极图》而来(详后文),等于是《太极图》最上一“○”的再翻版。

第二种是直接以圆圈表述道教思想中的天道本体,如《性命微言》的“无极太极图”,与周敦颐《太极图》最上一圈最具争议的“无极而太极”一语几乎一样,不过名称上一字之差而已。又如“太玄混沌之图”为金朝作品。图的圆圈中有“太虚”二字,而图的旁边有“图说”:“未分天地之象,深藏太一之精”<sup>②</sup>十二字。“太一”此一概念在先秦至汉代出现过许多次,或称“大一”、“太乙”,如《庄子·天下》记惠施的“至大无外,谓之大一”<sup>③</sup>,《楚辞·九歌》有“东皇太一”<sup>④</sup>,《郭店楚简》有《太一生水》篇<sup>⑤</sup>,汉代《春秋纬·说题辞》有“群阳精也,合为太乙”<sup>⑥</sup>,可见此一概念的来源甚为复杂,但该图出自《上清太玄九阳图》,系属道教“上清派”的作品,则其思想归宿可知。又如“法行先天大道图”(图 11),图旁有四句解说的话:“昏昏默默,无欠无余圆同太虚;杳杳冥冥,湛然常寂清静法枢”<sup>⑦</sup>;《心传述证录》中的“无极图”(图 55),图下四言的说解共十六句,首二句为“无极之真,非有非空”,末二句为“范围天地,道不虚行”<sup>⑧</sup>,显然地,二者都是以单纯圆圈表述宇宙的兼摄有无、杳冥虚寂的无极之道。又如《道德真经集义大旨图序》“太虚肇一图”(图 25),以圆圈表述太虚,太虚即自然之本体。以上这些图中的圆圈都是讲天道本体的,而其主导的思想都是道教而非儒家。余如《元始无量度人上品妙经通义》“大量玄玄之图”(图 2)、《道法宗旨图衍义》“元始祖劫图”(图 16)、《金丹大旨图》“先天无极之图”(图 18),都属于此类。《道法会元》的“五太图”(图 30),将“太易”、“太初”、“太始”、“太素”、“太极”五者,一律用圆圈来表达,充分显

① 宗周于该图之下有“一曰:凛闲居以体独”一语,因此这幅单纯的圆圈图所表述的正是宗周的慎独思想。倪元坦改称之为“慎独图”,其故在此。

② 《正统道藏》,第 4 册,页 0644。

③ 《庄子集释》,第 4 册,页 1102。

④ 洪兴祖:《楚辞补注》(台北:艺文印书馆),页 102。

⑤ 《郭店楚墓竹简》(北京:文物出版社,1998),页 13-14。

⑥ 冯友兰《中国哲学史新编》说:“所谓‘太一’,在书中又称‘太乙’。”第 3 册,页 196。

⑦ 《正统道藏》,第 48 册,页 0492。

⑧ 《正统道藏》,第 7 册,页 0727。



示圆形表述宇宙本体的效用。

至于像全真教牧常晁《玄宗直指万法同归》“三教同元图”(图 26),以一圆圈表述一元,而含括儒释道三教。三教合一的思想盛行于明末,而这图下有“三乘四果,凡释学者;百家诸子,凡儒学者;三界群仙,凡道学者”<sup>①</sup>六句话,正是此一思想观念的表述。哲学家论本体,无论其名称为何,其所指涉的必为至大而无外,不能说本体之外尚有本体。这幅“○”中一元之图,虽不以道教居首,而其所谓一元,既非理学家的“理”,又非道教之“太虚”,亦非佛教的“无”,而是三教之上另有一“元”体。其笼括三教的思想,至为明显。道教思想吸纳儒佛思想颇不少,《道藏》中多录儒佛著作,可以为证。如《三极至命筌蹄》的“无极之象图”(图 24),以“性”字居一圈中,则“性”竟与“无极”可相比附。其下有所谓“无极止一,性有五”,“性有五”即“孝道”、“悌道”、“恕道”、“忠道”、“神道”,以孝悌恕忠神合而称“五性”,与历来儒家所称“五性”亦不相合。

第三种是以圆圈表达丹术的境界,这一类图式数量最多。如《金液还丹印证图》的“原本图”(图 1),旁有“原本”二字,与《道法心传》的“元神图”表述“自个元神”之象近同。但《道法心传》的“元神图”尚未及于讲解丹术工夫。《中和集》“元神图”强调“炼神还虚”,位于“炼精化气”、“炼气化神”以后,则描述了内丹术的三个主要工夫途程。其中突显居中之“炼神还虚”内丹功成圆满的最后阶段,与该书“金丹妙诀还丹图”(图 21)、《修真历验钞图》的“日月交、铅汞合图”(图 3)的描述近同。

从上述三类的圆圈图中,我们可以观察出道教文献在吸纳儒家文献时所作的一些偷天换日的手法。上述第一类直接引录儒家《易》图,即有变形,但只要没有附加一些崇道抑儒的解释,问题倒不大。如周敦颐《太极图》最上一圈表述的是“太极”,依照朱熹的讲法,就是“理”,亦即天地万物的源头活水。元朝人张理<sup>②</sup>著有《易象图说内篇》,其中有“太极之图”(图 5),与敦

① 《正统道藏》,第 40 册,页 0332。

② 张理,《元史》无传。邵远平:《元史类编》,卷三十四:“张理字仲纯,江西清江人,举茂才异等,历仕泰宁教谕、勉斋书院山长,终福建儒学副提举。”(台北:广文书局,1968,页 1808。)《道藏》收录张氏《大易象数钩深图》一书。

颐《太极图》中“无极而太极”的一圈基本上并无差异，旁有“大易卦画之原象数”<sup>①</sup>的文字，称名与敦颐不同，但均来自《易》理，十分明确<sup>②</sup>，更可见其与《周易》的关系。

至于第二类和第三类表述道教“大道”、“天道”的思想，以及表述炼丹的过程的图式，从中实不难看到这些道教的撰著者，将《周易》和儒学的理念融入道书之中的痕迹。如李道纯是元朝的道士，其《中和集》出于敦颐《太极图》之后。敦颐《太极图》最上一圈“无极而太极”，朱熹的解释是“所以动而阳，静而阴之本体也”<sup>③</sup>，这是说，太极是包含阴阳动静而言的，是不分的。因此其下的黑白相间的圆图（即毛奇龄《太极图说遗议》所称“水火匡廓图”的图），旁有“阴静”、“阳动”二字，朱熹解释为：“此○之动而阳，静而阴也。”李道纯的“太极图”（图8）据此，在圆圈的两旁注明“动静无端，阴阳无始”，将敦颐《太极图》第二圈“阴静、阳动”的含义与第一圈相连合，因袭痕迹宛然可见。

### （三）《樵阳经》与《金丹大旨图》

又如《樵阳经》“无极图”作“○”，“太极图”则为“⊙”（图35），中间多一黑点。若学者认为敦颐《太极图》第一圈应依洪迈的本子作“自无极而为太极”，是“无中生有”的意思，那么以《樵阳经》的“无极图”与“太极图”为标准来审视之，则敦颐《太极图》未免将无极、太极两观念太过混为一体了。换言之，《樵阳经》的“无极图”一圈透透彻彻地表现出“无”的意思，与敦颐《太极图》的表述方式绝不相同。读者若读到《樵阳经》一类对“无极”的表述方式，大概就不会那么肯定认为敦颐《太极图》的“○”有道教思想成分了。

《金丹大旨图》<sup>④</sup>所收录一系列共八幅图，“先天无极之图”（图18）是第一幅，“還元图”（图19）是最后一幅，中间六幅图分别是“太极未分之图”（图

① 《正统道藏》，第4册，页0833。

② 该图旁有“说解”，说：“朱子曰：‘易者阴阳之变，极者其理也。’谓之太极者，至极之义，兼有标准之名，实造化之枢纽，品汇之根柢也。本无形体声臭之可指，至宋濂溪先生始画一圈，而今图因之。《说文》曰：‘惟初太极道立于一，造分天地，化成万物。’一者，数之始也。”《正统道藏》，第4册，页0833。

③ 《周敦颐集》（北京：中华书局，1990），页1。

④ 收入《藏外道书》，第5册，页372-375。下引图18、19、36、37、38、39、40、41页数同此。

36)、“太极分阴阳之图”(图 37)、“阴阳互藏之图”(图 38)、“坎离交媾之图”(图 39)、“成丹之图”(图 40)、“周天符火之图”(图 41)。每图的旁边有图说,引述的内容主要是《老子》和《悟真篇》。这八帧图表述了一个非常完整的道教修炼的过程。第一图称“先天”,与邵雍“先天之学”、“先天卦位”等名同义亦相近;称“无极”,则与《心传述证录》、《樵阳经》、《三极至命筌蹄》,以及敦颐《太极图》第一圈“无极而太极”首二字相同。但“图说”引用的却是《老子》“有物混成,先天地生”一章,随即说:

盖先天混元真乙之气,为生天生地生人生物之根。方其未有动机,故溟滓无光,声臭俱泯,谓之无极。在人则至静无感,寂然不动者当之;而佛氏所谓真空,儒者所谓未发,亦不外是。<sup>①</sup>

“图说”以“气”的思想阐述道教“道”的概念,以比附佛教“真空”和儒家“未发”,“亦不外是”四字,颇有包揽儒、佛思想的意味。以儒家“未发之中”来说,在宋明理学而言,绝对属“理”而非“气”,是显而易见的。因此,此处以道教的“气”本体观念吸纳和附会儒释思想,至为明显。第七帧“周天符火图”引十二消息卦,称“进退符火,周天数卦,三百功圆,脱胎神化”,以汉儒《易》说十二消息的观念表述内丹术阴阳消长一周天的道理,而归结于“還元”的境界。最末一帧“還元图”,称“三年九载,面壁功深,返于无极,与道合真”,这是“成丹”并经历“周天符火”以后的最终境界,其图形与第一帧“先天无极图”相同,表述的境界亦无异,即所谓“返于无极”,表现了循环反复的思想。《周易》六十四卦终于“未济”䷿,确有循环反复的思想;《老子》有“强为之名曰大,大曰逝,逝曰远,远曰反”<sup>②</sup>、“观复”<sup>③</sup>等观念,思想亦相近。然而《金丹大旨图》主要的目标是炼丹,自与《易》、《老》大异其趣;但其中的图形及图说,却采撷了《周易》、《老子》、汉儒《易》说、宋儒《易》图等各种学说,集合众多思想的一部分而陶镕为一,铸造出一个独立的体系。

① 《正统道藏》,第5册,页0372。

② 《老子校释》(北京:中华书局《新编诸子集成》本,1996),页102。

③ 同前注引书,页65。



#### (四) 道教《易》图的互相抄袭

据上所述,已经可以看出道教典籍引录儒家文献,进而改头换面,将道教思想以外的其他学说转易以后,据为己有的情况。这类例证其实甚多,主要原因在于:道教主旨在于修炼。修道者对于思想的传述,并不似历代儒家学者必须将自身的思想建立在文献的诠释证解之上。文献对于他们而言,是次要的。于是道教中人对于文献的真伪混杂,往往不甚重视,甚至引用时转甲为乙,易丙成丁,方术之士亦不以为意。因此,不但道教典籍多取儒家典籍以改头换面,也有道教典籍袭取另一部道教典籍而改头换面、易为己说的。譬如吕岩《易说》,前有“易说图解”一卷<sup>①</sup>,所录的图式,以及各附图的说解,大致与嘉庆八年(1803)睢阳梅芳老人所刊行的《心传述证录》<sup>②</sup>相同。这里明显可见,必定是其中一部书抄了另一部书。“易说图解”以《易》为主,首列“河图洛书”,紧接着第二至十一幅图式,分别为“混极图”(图42)、“元极图”(图43)、“灵极图”(图44)、“太极图”(图45)、“中极图”(图46)、“少极图”(图47)、“太阳图”(图48)、“太阴图”(图49)、“象明图”(图50)、“三才图”(图51),第十四至十六图为“阳奇图”(图52)、“阴偶图”(图53)、“两仪生四象、四象生八卦图”(图54)。除了“太极图”外,均与《心传述证录》相同,连图说的内容亦完全一样。唯一不同的是:《心传述证录》在每段图说之前,都加上“无极子曰”四字。值得注意的是,《易说》的“太极图”是一单纯圆圈图,而《心传述证录》的单纯圆圈图题为“无极图”(图55)<sup>③</sup>，“太极图”则为阴阳仪图式(图56)<sup>④</sup>。我的判断,是《心传述证录》抄袭了《易说》,所以在诸图之前、书的起首,即袭取了《易说》的“太极图”单纯圆圈的形体,而将之题为“无极图”。原来自敦颐《太

① 引自《易经集成》,第13册,页4-11。下引图42-54页数均同此。雄按:《易经集成》是据光绪三十二年成都二仙庵刊《道藏辑要》本,书名为《易说》,旁有“附图解”三字。《正统道藏》收录吕岩《易图》,而《道藏辑要》本《易说》实包含《易图》与《易说》二书,而将《易图》改名为《易说图解》,置于卷首。

② 收入《藏外道书》,第7册,页727。

③ 同前注。

④ 同前注引书,页729。

极图》传世,最上一圈为“无极而太极”,尔后圆圈在《易》图此一领域中就成了“无极”或“太极”的符号。《心传述证录》又另外以世俗广为流传的“阴阳仪图”(或称“阴阳鱼图”)为“太极图”的样式。作者并于抄袭《易说》的图解文字后,在每段文字之首,加上“无极子曰”四字,仿佛窃盗者在赃物上盖上自己的印章,据为己有。另外的旁证是,《易说》附图如“乾坤阖辟图”、“六十四卦刚柔相摩图”等共 28 帧图式,均完全围绕《易》理立说;《述证录》共收录 32 图,除袭取《易说》讲述《易》理图式外,又加入了诸如“精一执中”(图 57)<sup>①</sup>、“圣学法天”(图 58)<sup>②</sup>、“大学则易”(图 59)<sup>③</sup>、“中庸参赞”(图 60)<sup>④</sup>等混杂儒道思想的图。《述证录》中又有“文王八卦易位图”(图 61)<sup>⑤</sup>,即邵雍所传离南坎北八卦方位图,但八卦所围绕的中心点,却多了一小圆圈,内有“北极”、“天钧”四字。北极星是道教表述天体观念的“璇玑图”,是北斗七星的指引星。北斗星象在《道藏》诸图中颇为常见。“天钧”则出于《庄子·齐物论》<sup>⑥</sup>,是属于道家、道教的观念,而非儒学的观念。这么一改变,《周易·说卦传》的八卦方位,在图形之中就被居中的璇玑、天钧观念所驾驭,儒家学说亦一转而为道教思想了。

《心传述证录》抄了《易说》,《易说》的著者题为吕岩,即世俗所谓“八仙”中的吕祖——吕洞宾。但世传的作者题为吕岩的道书,多为明清时期人伪作。如《藏外道书》所收录《吕祖全书》,前有“赐进士出身通奉大夫贵州承宣使者武兴陈德荣密山氏”于乾隆九年(1744)题《序》,说:

或疑诸经中杂引宋儒之语。余谓师之神既至今存,则宋儒之言之合于道者,师已心许之矣。其援引传述,以教学者,又何怪乎!<sup>⑦</sup>

这段冠冕堂皇的话,恰好暴露出其为晚出之书的真相。书中“杂引宋儒之

① 《藏外道书》,第 7 册,页 745。

② 同前注引书,页 746。

③ 同前注引书,页 747。

④ 同前注引书,页 748。

⑤ 同前注引书,页 737。

⑥ 《庄子集释》,页 70。

⑦ 《藏外道书》,第 7 册,页 53-55。

语”，正好证明其出于宋代之后。其书第九卷“前八品仙经上并序图”中“第一品图”（图 62）<sup>①</sup>就是敦颐《太极图》的变形。最上一圈并没有“无极而太极”五字，第二圈敦颐《太极图》为“阳动”居左，“阴静”居右；而“第一品图”则更分清浊，而成为“清阳动”、“浊阴静”。居中的五行图，圆圈的数量及线条的方位，亦与敦颐《太极图》稍异：《太极图》连接第二、三层的线条消失了，第三层“五行”部分“金”与“木”向下连接一居于最下方的圆圈，亦不见了。全图显得机械、简单。最后两圈，图形与文字则都与《太极图》相同。此书卷九所收录的“八品仙经”，前有《自序》一篇，题为“天启丙寅之岁正月上元日孚佑帝君自序”<sup>②</sup>。“孚佑帝君”就是吕祖，“丙寅”是天启六年（1626）。这幅收录于“八品仙经”中的“第一品图”，究竟是唐代仙人吕洞宾撰著于周敦颐《太极图》之前，或是孚佑帝君降临而撰著于天启六年，又或是天启六年的吕祖信徒所伪托的，答案不是很清楚吗<sup>③</sup>？

从上述的资料观察，道教典籍传抄儒家《易》图、转述儒家思想的情况，其实远比儒家学者在《易》学研究中输入道教思想，来得严重。这是研究思想史的学者不得不注意的。

## 五、《易》图的四种类型

### （一）以表达《周易》经传原理为中心的《易》图

就《易经》本身而言，阴爻阳爻各有其形象，而其形象又各有其涵义，如

① 《藏外道书》，第 5 册，页 207。

② 同前注。

③ 道教典籍中，有不少是被传为“仙撰”的著作。如《藏外道书》所收《先天浑元玄玄秘篆救世真经》，前有《天敕》，接着是《至圣先天太一老祖自序》、《儒教教祖至圣先师孔子序》、《道教教祖太上老子序》、《南无无量如来自在佛序》、《耶教教祖耶稣序》（雄按：序旁并有以英文撰写之《序》，末有 By Jesus Christ）、《回教教祖谟罕默德序》、《幽冥教主地藏王序》。（《藏外道书》，第 23 册，页 847。）这七篇《序》都是寄托中外各宗教教派创始人的名义而撰，与《八品仙经》题为“孚佑帝君”撰，如出一辙。则本文所指道教人士不甚重视文献，确为事实，亦有确证。



爻的占辞遇到阴爻系以“小人”、“女子”，遇到阳爻而系以“大人”、“君子”之类。三爻而成一经卦，每一卦各有其形象，而其形象亦各有其涵义，如“乾”☰三阳爻为纯阳之卦，有天、健之象；“坤”☷含三阴爻为纯阴之卦，有地、顺之象。“乾坤坎离震艮巽兑”八卦重叠而成六十四卦，六十四卦亦各有其形象，而其形象亦复各有其涵义，如“泰”☶上坤下乾，为天地相交的形象，卦的占辞是“小往大来，吉亨”。六十四卦、三百八十四爻各有其占辞，爻各有象。“象”就是形象，形象的种类十分多，依来知德《周易集注》的分类，有卦情之象、卦画之象、大象之象、中爻之象、错卦之象、综卦之象、爻变之象、占中之象等共计八种<sup>①</sup>；依黄宗羲《易学象数论》的学说，有八卦之象、六爻之象、象形之象、爻位之象、反对之象、方位之象、互体之象等共计七种<sup>②</sup>，粗略地合在一起计算，已在十种以上。在这些“象”中，有些可以用图表来显示，如“方位之象”、“反对之象”等；至于如“爻位之象”，则只能表现于某爻在某卦的位置，所谓“二多誉，四多惧”、“同功而异位”<sup>③</sup>之类；吉、凶、悔、吝见于爻位者，则无法以别的图表来显示。

在《周易》图书之学的世界里，“河图洛书”和各类的“太极图”，都只是众多种类中的两类而已。这两类《易》图最常被学者批评为道教的产物，以致一般学者误以为：凡以“图”治《易》，必然涉及无稽迷信的抽象玄理。事实上，历代相传有极多的《易》图，是以《周易》经传，尤其是六十四卦为主要诠释对象的。本节的重点，就是要综论《易》图著作中，以《周易》经传为主要诠释对象的图表。这些“图”最不涉及道教思想，却最足以反映一种完全解释经典内部结构的诠释取向。至于如焦循《易图略》的相错、时行、旁通诸图，是最典型的这一类的《易》图<sup>④</sup>。

### 1. 卦变图

以《周易》八卦及六十四卦内部变易逻辑为主的《易》图著作甚多。本节

① 来知德：《周易集注》，收入文渊阁《四库全书》（台北：台湾商务印书馆，1983），第32册，页8。

② 读者可参原书，或参《四库全书总目》，卷五、卷六“经部·易类”。

③ 《系辞传下》，参《周易正义》，卷八，页175。

④ 焦氏《易学三书》是研究《易》学的人所熟知的，台湾师范大学国文学系赖贵三教授对雕菰楼《易》学有多种专著，读者可检索参考。在此限于篇幅，暂不引述。

以吴仁杰《易图说》及黄宗羲《易学象数论》为例。为免烦冗,《易图说》三类图式各引图一帧;《易学象数论》引图二帧,以资说明。

吴仁杰《易图说》收录的计有三类:第一类为《易经》原本有之规律,如卷一“八卦变六十四卦图”(图63)<sup>①</sup>。《周易》六十四卦是由八卦“因而重之”而来,此图即以八经卦为主,每一经卦配八卦共八变,叙演出八卦错综而成六十四卦的结构。第二类是论述《易》占筮卦变,这一类图的数量最多,如卷一“文王一卦变六十四卦图”、“六十四卦六爻皆变占对卦图”(图64)<sup>②</sup>、“六十四卦六爻皆不变占覆卦图”、“筮法一卦变八卦图”、卷二“伏羲文王正卦覆卦图”、“乾覆卦、正卦、之卦图”、“六十四卦诸爻遇七八通占本卦对卦图”、“乾坤以下六爻皆遇七八通占覆卦对卦图”、“六十四卦三百八十六爻策数图”<sup>③</sup>等。第三类为《周易》经传并无提及,而纯粹为作者归纳六十四卦形体关系的图,如卷三“爻位相应之图”(图65)<sup>④</sup>。重卦爻位相应的关系,依《周易》经传的结构,初爻与四爻阴阳不同为“应”,如此类推,二爻与五爻应,三爻与上爻应;但作者提出新说(雄按:即作者所谓“今说”),指“初与上应”、“三与四应”<sup>⑤</sup>,并作成图式如附。

吴氏的《易图说》论六十四卦关系最详,从卦爻关系论占筮策数亦最详。如论“对覆”关系:六十四卦中,五十六卦每两卦为一组共二十八组,每组的关系是互为反对,如第三卦“屯”䷂上坎下震,至第四卦“蒙”䷃上艮下坎,震卦居下变而为艮卦居上,坎卦居上变而为居下(卦体不变),这是所谓“覆体”;其余乾䷀与坤䷁、坎䷜与离䷝、颐䷚与大过䷛、中孚䷼与小过䷽等八个卦共四组的关系,为六爻皆阴阳相反,这是所谓“对体”。自王弼舍弃汉儒象数,而专以义理为主;程颐《易传》则特重儒家义理,而不用王弼掺合《老》、《庄》的义理;朱熹著《易本义》而特别强调占筮本义。吴仁杰《易图说》亦重

① 《易经集成》,第143册,页1-3。雄按:该书为《通志堂》本,每图前均有标题,注明图名;独卷一引录首图“八卦变六十四卦图”缺图名。

② 同前注引书,页5-8。

③ “三百八十六爻”应作“三百八十四爻”。

④ 吴仁杰:《易图说》,卷三,《易经集成》,第143册,页47-53。

⑤ 同前注引书,页49-51。

视占筮,显然是受朱熹影响。但该书对于其他讲《易》卦关系的说法,亦兼采录。如《易图说》有“文王一卦变六十四卦图”,“一卦”指的是乾卦,乾六爻皆不变,则以本卦(乾)卦辞占,六爻皆变则以坤卦卦辞占。乾一爻变则得六卦,为姤䷫、同人䷌、履䷉、小畜䷈、大有䷍、夬䷪;两爻变则得十五卦,为遁䷗、无妄䷘、中孚䷼、大畜䷙、大壮䷡、需䷄、睽䷥、家人䷤、讼䷅、巽䷸、鼎䷱、大过䷛、离䷄、革䷰、兑䷹;三爻变,得二十卦,为否䷋、益䷩、损䷨、泰䷊、节䷻、噬嗑䷔、渐䷴、随䷐、旅䷷、贲䷖、涣䷺、丰䷶、咸䷞、归妹䷵、蛊䷑、恒䷟、困䷮、未济䷿、井䷯、既济䷾;四爻变,得十五卦,为观䷓、颐䷚、临䷒、晋䷢、小过䷽、坎䷜、萃䷬、震䷲、明夷䷣、蹇䷦、解䷧、升䷭、艮䷳、屯䷂、蒙䷃;五爻变则得六卦,为剥䷖、复䷗、比䷇、谦䷎、豫䷏、师䷆。据此理论,则六十四卦皆以乾卦为中心。《易图说》又收录京房《易传》“八宫世应卦”,作成图式,称为“筮法一卦变八卦图”,如乾宫下有七卦:一世卦“姤”䷫、二世卦“遁”䷗、三世卦“否”䷋、四世卦“观”䷓、五世卦“剥”䷖,五世卦以后不向上变而向下变第四爻,为游魂卦“晋”䷢,游魂卦以后再变内卦三爻,为归魂卦“大有”䷍。据此,则六十四卦又不是以乾卦为中心,而是以汉儒象数理论中的八宫卦为中心了。宋、明时期有一些《易》学论著,就像这样兼取不同理念体系载录,加以传述。黄宗羲批评李挺之“变卦反对图”“独得其真”,又惜其兼取“六十四卦相生图”,为“择焉而不精”<sup>①</sup>,其实即说明了宋明学者博采兼收的风格。择焉而不精者,固非只吴仁杰一人而已。

黄宗羲《易学象数论》收录《周易》卦变图共计六种,分别为:“古卦变图”(图66)<sup>②</sup>、“李挺之变卦反对图”、“李挺之六十四卦相生图”、“朱子卦变图”、“朱风林升卦变图”、“来知德错综图”(图67)<sup>③</sup>。宗羲对《易》卦卦变的认知,亦据卦爻辞内容,而认为卦变应以对覆关系为主:

卦变之说,由泰否二卦《象》辞“小往大来”、“大往小来”而见之,而夫子《象传》所以发明卦义者,于是为多,顾《易》中一大节目也。

① 《易学象数论》,卷二,《黄宗羲全集》,第9册,页57。

② 同前注引书,页62-66。

③ 同前注引书,页81-83。



他据《彖传》认为“对覆”是一条最符合《周易》原理，也是认识六十四卦最简易直截并且可依可据的原则。他说：

卦之体两相反，爻亦随卦而变。顾有于此则吉，于彼则凶；于彼则当位，于此则不当位。从反对中明此往来倚仗之理，所谓两端之执也。行有妄之守，反有天衢之用；时有丰亨之遇，反有羁旅之凶。是之谓“卦变”。非以此卦生彼卦也，又非以此爻换彼爻也。<sup>①</sup>

宗羲认为，所谓“卦变”，不过是奠基于单纯的以“对覆”为体的关系之上。对于后世言卦变者的纷纷攘攘，宗羲认为，种种的说法，其实都是从虞翻的理论演化出来，“后人不过踵事增华矣”<sup>②</sup>。然而宗羲考证，认为虞氏卦变说中对于“四阴四阳与二阴二阳”相错，而必定会有重出之卦的问题，并没有解决，他对于虞翻的卦变说实亦不满。本文所引“古卦变图”，就是虞翻的卦变图<sup>③</sup>。

## 2. 互卦图

互卦或称互体。“互体”的观念，汉代释《易》的学者论之最详。学者或以为是汉儒释《易》的义例，实则《左传》庄公二十二年（前672）记载如下：

周史有以《周易》见陈侯者，陈侯使筮之，遇“观”之“否”，曰：“……坤，土也；巽，风也；乾，天也。风为天于土上，山也。”

杜预《注》说：

自二至四有艮象，艮为山。<sup>④</sup>

“二至四”，指六二至九四，为艮卦䷳。《左传》这一段可能是“互体”说最早的记载，是史家对于卜筮的直接纪录。春秋时期，尚未有传本《十翼》，周史的

① 《黄宗羲全集》，第9册，页54-55。雄按：“倚仗”二字，当作“倚伏”。

② 同前注引书，页57。

③ 虞翻的卦变说有好几种条例，最重要的，应该是变爻的理论：将一卦中某一爻阴阳互换，变一卦而为另一卦，实则是以另一卦的卦义（或所变之爻的爻义）来补充解释此一卦解释不圆满之处。虞氏又认为一卦爻位的阴阳分布最佳状态是“既济”卦。关于虞翻学说，参屈万里：《先秦汉魏易例述评》（台北：学生书局，1969），“虞氏卦变”条，页136。

④ 《春秋左传注疏》（台北：艺文印书馆《十三经注疏》本），卷九，页164。

解释,也未与卦爻辞相合,宜视为当时卜筮者对于《易经》众多解释中的一种。那么“互体”究竟是有效诠释《周易》的一种学说,抑或是属于另一流派的卜筮方法,又或者根本是无稽的附会之说呢?黄宗羲《易学象数论》评论上引《左传》之文说:

夫《春秋》之说经者,去圣人未远,其相传必有自。苟非证之经文而见其违背,未尝可以臆弃矣。<sup>①</sup>

《象数论》对于历代滋蔓的象数排斥甚力,标准颇严格。唯于“互体”一节,宗羲强调其于经文远有渊源,故不可以臆弃。这是值得后世不接受“互体”说的学者认真考虑的。汉代以后,关于“互卦”的论述亦有很多。如林栗从“互体”的基础上又主张“包体”说,撰《包体图》<sup>②</sup>。“包体”的意思,如“乾”☰包“坤”☷,则成“损”☶、“益”☱;“坤”☷包“乾”☰,则成“咸”☶、“恒”☶。吴澄《互先天图》(图68)<sup>③</sup>以先天圆图为依据,取左右各二卦共四卦以互得一卦,六十四卦共互得十六卦;又以十六卦左右互,最后得到乾☰、坤☷、既济☵、未济☲四卦。吴氏推论,认为这就是《周易》六十四卦以乾、坤为开始,以既济、未济为终点的终极秘义,并表示赞叹不已。不过宗羲《象数论》并不赞赏,反而认为这是“伪说滋蔓”,要读者勿因此而“因噎废食”、“并去互卦”。清儒朱兆熊著《易互卦图》,亦是以互卦为主的专论。在这里我仅录吴氏《互先天图》以为参考。

### 3. 八卦方位图

《易》图中的“八卦方位图”,以《周易》经传鉴别,可见有的并无经典依据,如邵雍“伏羲先天八卦方位图”。尤其经道教方术之士吸纳入道书之中的“八卦方位图”,多掺杂道教思想,譬如将“八卦方位图”与“璇玑图”结合的图形,在道教文献中就颇不少(参后文)。“璇玑图”即北斗七星及北极星方位的合图,将“璇玑图”引入,就可以轻易将单纯讲八卦方位的图变成讲天体

① 《黄宗羲全集》,第9册,页84。

② 参《易学象数论》,《黄宗羲全集》,第9册,页89。

③ 同前注引书,页88。

与天道运行的图。其实“八卦方位”的基本依据,《周易·说卦传》有说,即“帝出乎震,齐乎巽,相见乎离”一段文字<sup>①</sup>,从中以探索八卦方位,可得下图:



邵雍的“文王八卦方位”(图见本书《〈易图明辨〉与儒道之辨》附图),亦即后天入用之学的方位,就是这个图。西汉魏相(?—59BC)、孟喜有“四正卦”的说法,也是采用了《说卦传》的方位说。不过“卦气说”混杂了阴阳家天人合一的思想,以卦爻与历数、节气运行的道理结合<sup>②</sup>,已非复先秦《易》学之旧。《说卦传》又有“天地定位,山泽通气,雷风相薄,水火不相射”<sup>③</sup>一段文字。邵雍据以排定“伏羲八卦方位”(图亦见本书《〈易图明辨〉与儒道之辨》附图),亦即先天之学的方位。邵雍的先天卦位,经过帛书《周易》出土,已经证明不可靠。《经典释文》记载汉代本《周易》“水火不相射”作“水火相射”;而帛书《周易·说卦传》第三、四句次序颠倒,“雷风相薄”句居末。如果按照这个版本的内容排列,应为:



① 文长不录。参《周易正义》，卷九，页183-184。

② 孟喜以六十四卦配四季、十二月、二十四节气、七十二候。四正卦指震、离、兑、坎，分主春、夏、秋、冬，合而为一年。每卦六爻，合共二十四爻，分主二十四节气。参屈万里：《先秦汉魏易例述评》，页82-83。

③ 《周易正义》，卷九，页183。



按《说卦传》说：

乾，天也，故称乎父。坤，地也，故称乎母。震一索而得男，故谓之长男；巽一索而得女，故谓之长女；坎再索而得男，故谓之中男；离再索而得女，故谓之中女。艮三索而得男，故谓之少男；兑三索而得女，故谓之少女。

用《说卦传》“天地定位”四句自证，可见上述参考帛书《周易》的卦位较邵雍的“伏羲卦位”更为合理。<sup>①</sup>

同样出于《说卦传》，“天地定位”一节与帛书《周易》卦位结合解释，固然十分合理，但同篇的另一段“帝出乎震”的卦位，又可不可靠呢？我认为受限于目前的证据，应该说二者俱有来历。按：《周易》“坤”卦卦辞有“利西南得朋，东北丧朋”两语，依高邮王氏父子的解释，“西南谓坤，东北谓艮”<sup>②</sup>，则与“帝出乎震”一节符合。可见《说卦传》的记载，并未与《经》相悖，显见其自有来历。

## （二）以表达儒学思想为主的《易》图：《太极图》

关于敦颐《太极图》的讨论，历来学者着眼的重点很多。我认为该图以表达儒学思想为主。然而本书已另有一文讨论，故在此不拟重复讨论其内容思想。本节特别提出多种自《太极图》衍生出来的道教《易》图图形，并加以分析。

黄宗炎《图学辩惑》认为敦颐采用的是陈抟用以表达“方士修炼之术”的“极图”<sup>③</sup>，原意是“自下而上，逆则成丹”<sup>④</sup>；周敦颐将之转变为由上而下，自“极而太极”演化为“万物化生”，即宗炎所谓“方士之图本逆，茂叔强之为

① 黄沛荣师《周易卦序探微》一文有说，参《易学乾坤》，页20。

② 王引之引证广博，论析详细合理，读者请参《经义述闻》（南京：江苏古籍出版社，2000），卷一，页6。

③ 图形参本书《周敦颐〈太极图〉及其相关诠释问题》一文附图。

④ 黄宗炎：《图学辩惑·太极图说辩》，页30。

顺”<sup>①</sup>。检《道藏》及《藏外道书》所载与《太极图》相近似的图形，约略得十三种：

1. 无极图(图 69)【《玉清无极总真文昌大洞仙经序图》】<sup>②</sup>
2. 太极妙化神灵混洞赤文图(图 70)【《元始无量度人上品妙经内义》】<sup>③</sup>
3. 清静妙经太极图(图 71)【《太上老君说常清静妙经纂图解注》】<sup>④</sup>
4. 太极妙化神灵混洞赤文之图(图 72)【《元始量度人上品妙经通义》】<sup>⑤</sup>
5. 周氏太极图【《周易图》】<sup>⑥</sup>
6. 极图说(图 73)【《修真十书金丹大成集》】<sup>⑦</sup>
7. 太极先天之图(图 74)【《上方大洞真元妙经图》】<sup>⑧</sup>
8. 造化自然图(图 75)【《太上老君说常清静经注》】<sup>⑨</sup>
9. 太极顺逆图(图 76)【《金丹大要》】<sup>⑩</sup>
10. 第一品图(图 62)【《吕祖全书》】
11. 太极图(图 77)【《性命圭旨》】<sup>⑪</sup>
12. 周子太极图(图 78)【《养性要旨合编》】<sup>⑫</sup>
13. 易有太极图【《大易象数钩深图》】<sup>⑬</sup>

① 《图学辩证》，页 39。

② 《正统道藏》，第 3 册，页 0635。

③ 《正统道藏》，第 3 册，页 0228。

④ 《正统道藏》，第 28 册，页 0839。

⑤ 此图收入“洞真部·玉诀类·来字号”，与上引图 70 仅差一字(“之”字)；书名《元始无量度人上品妙经通义》与图 70 所在之书名《元始无量度人上品妙经内义》亦仅差二字(“通义”与“内义”、“无”与“无”)。两图形几乎完全相同，唯左半“丹图”部分，图旁之文字略有不同。由于书名、图名、图说均有不同，故于此处必须作两图处理。

⑥ 图形参本书《周敦颐〈太极图〉及其相关诠释问题》一文附图。

⑦ 《正统道藏》，第 7 册，页 0423。

⑧ 《正统道藏》，第 11 册，页 0487。

⑨ 《正统道藏》，第 28 册，页 0796。

⑩ 《藏外道书》，第 9 册，页 104。

⑪ 《藏外道书》，第 9 册，页 519。

⑫ 《藏外道书》，第 25 册，页 573。

⑬ 在《正统道藏》，第 4 册，页 0715。图形参本书《周敦颐〈太极图〉及其相关诠释问题》一文附图。

另有下列两图,是周敦颐《太极图》的另一种形变:

1. 中庸参赞图(图 60)【《心传述证录》】
2. 无中生有、有中生无图(图 79)【《濂溪易考》】<sup>①</sup>

据李申的考证,并无任何证据证明华山上确有陈抟的“无极图”<sup>②</sup>。我认为即使“无极图”为子虚乌有,黄宗炎关于“顺逆”的看法,亦非无中生有之想。他可能是观察过像元代道士陈致虚《上阳子金丹大要图》中的“太极顺逆之图”(或类似的图),而对于相关的图形有此一种理解。“太极顺逆之图”右方“顺图”与敦颐《太极图》大致相同;左方“逆图”最下一“○”的下方有“逆则生丹”四字,最上一“○”的左右方则是“混沌未分”四字,表述金丹炼成、复归无极的意思。李申《话说太极图》一书曾提及这幅图,但他说陈致虚将“各项只是颠倒了一下次序或者换了一种说法,如阳动改为阴静,无极太极说成混沌未分”<sup>③</sup>,则显然对这幅图未有完整的了解。我的分析是:“逆图”最上一“○”“混沌未分”,其含义与“顺图”最上一“○”“无极太极”相同,从“无极太极”一直演化而下,至于最下一“○”“万物化生”。人为万物之一,亦为万物之灵,自可以透过修炼“逆则成丹”的功夫,而回复至于“混沌未分”,复归无极的状态。探索其涵义,整个图表强调的是人为万物之灵,在秉受太极运化而受命成形以后,宜应设法修炼,则可以归返无极而太极的状态。换言之,研究者必须将“太极顺逆图”左右两部分合起来看,才能窥见此图的真意义。

“太极顺逆图”的思维方式,很可能和《周易》有关。《易》“剥”卦䷖反过来即为“复”卦䷗,因此剥卦上九至复卦则成为初九,研究者必须将剥复二卦结合起来诠释,才能得到全部意义。余如“泰”、“否”二卦亦如此:泰卦卦辞“小往大来”,否卦卦辞“大往小来”,研究者亦须结合起来诠释,才能得到全部意义。宗炎将道教“逆则成丹”的图与《太极图》作单纯的对照,而不明白

① 《藏外道书》,第 23 册,页 377。

② 李申:《易图考》(北京:北京大学出版社,2000),第一章 14“陈抟没有在华山石壁上刻过《无极图》”,页 37。

③ 李申:《话说太极图》(北京:知识出版社,1992),页 38。



道教关于内丹修炼的《图》形之中，尚蕴含着儒家经典《周易》的循环往复的思想，可谓只知其一，不知其二了。

再进一步说，道教的丹图真的只有“由下而上”吗？如《元始无量度人上品妙经内义》的“太极妙化神灵混洞赤文图”，其左边为“丹图”、右边即敦颐《太极图》。“丹图”最上一“○”为“丹”，右有“无上上真”四字，左有“混洞赤文”四字；最下一“○”左右方有“神灵普植”四字，下有“无文不生，无文不度，无文不成，无文不立，无文不明，无文不光”等六句二十四字。该图的结构与《太极图》各部位一一对应，究其义蕴，应是指道术成“丹”之境界，实与宇宙一气混沌之本体相融合。成丹之境，可使神灵普植于万物，而天地间一切人文光明，皆赖以生植。从此图可见，道教方术之士以图形表述炼丹，并不像黄宗炎所说，一定是自下而上；而是既可以从下而上，亦可以从上而下，端视其所要表达的意旨而定。

读者又或会认为，道教术士的“丹图”，原本皆作“由下而上”的“逆”图；自敦颐《太极图》因袭而转变方位，改为由上而下，之后才开始有方术之士接受此种表述方向。假设这种说法成立，即恰好表示：尽管敦颐《太极图》参用了道教《易》图，但《太极图》经大儒朱熹以儒学理念重新全盘诠释，并以儒学经典的形象大行于世后，竟然也可以反过来影响、回馈道教《易》图。道藏典籍的编辑者直接将敦颐《太极图》绘制下来的就不少，有时忠实地载录敦颐原图，如《养性要旨合编》<sup>①</sup>；又或忠实地沿用敦颐《太极图》名称，如《性命圭旨》<sup>②</sup>。有时则稍稍改变它的形体，然后冠上一个道教的名称：如《元始无量度人上品妙经内义》称之为“太极妙化神灵混洞赤文图”；《玉清无极总真文昌大洞仙经序图》及《修真十书金丹大成集》称之为“无极图”；《上方大洞真元妙经图》称之为“太极先天之图”；《太上说常清静经注》称之为“造化自然”；《吕祖全书》称之为“第一品图”。

又有下列二图，亦系“太极图”的另一类形变。

① 该书前有赵抱真《序》，题署于光绪二十二年丙申（1896）。

② 《性命圭旨》初刻本刊行于明万历四十三年（1615），据卷首《刻性命圭旨缘起》，该书为尹真人的弟子所述。

1. 太极图(图 80)【《周易图》】<sup>①</sup>
2. 道妙恍惚之图(图 81)【《上方大洞真元妙经图》】<sup>②</sup>

这两幅大圆图的基本结构是一样的。《周易图》所载“太极图”亦曾为李申《话说太极图》一书所征引,在该书第二章第二节“人们企图让《太极图》包含更多的内容”中。李申说:

它(雄按:指《周易图》)企图借助文字把太极、阴阳、八卦统一起来,并且还包括五行及五行数。<sup>③</sup>

李申说得不错,但我认为更重要的是,这两幅图的特色,应该是在于它以“气”居太极的最核心位置,充分表达了道教气本体的宇宙论思想<sup>④</sup>,而与理学家周敦颐《太极图》将“无极而太极”之“○”视为“理”而置于最高位阶不同。

关于敦颐《太极图》的思想体系,自朱熹已将其中的义蕴发挥得很透彻,近代学者如牟宗三《心体与性体》、冯友兰《中国哲学史新编》等著述亦有精辟的阐述。如冯友兰指出,敦颐《太极图说》对于“五行”的部分,讲五行而不讲八卦,到了下一“○”“乾道成男、坤道成女”,冯氏说:

因为上一层没有讲八卦,所以乾坤二字的出现,有点突然。这也帮助说明,“图”是旧的,“说”是新的。<sup>⑤</sup>

冯氏最后两句话,是指敦颐所用的确为道教丹图,但灌注其中的却是他自己的理学思想。他又特别指出敦颐以“中正仁义而主静”说明“人极”,以及引述《周易》“原始反终,故知死生之说”的意义,说:

道学家认为,道、佛二教所以这样留恋于个人生命,主要是由于它

① 《正统道藏》,第4册,页0663。

② 《正统道藏》,第11册,页0486。

③ 《话说太极图》,页55。

④ 中国道教始昌盛于汉代,而汉代哲学中的宇宙论,即为“元气”思想最盛行的时代。可见道教思想之重视气本体,是有其历史渊源的。

⑤ 冯氏著:《中国哲学史新编》(北京:人民出版社,1989),第五十一章,第5册,页58。

们都不懂“死生之说”。《周易》的“原始反终，故知死生之说”讲通了，道教和佛教的错误思想就可以破除了。<sup>①</sup>

过去学者之所以视敦颐《太极图》和道教丹图形似，主要是因为对道教丹图认识不够的缘故。看了上引的许多引录、抄袭《太极图》甚至将它改头换面以迁就已说的道教《易》图后，不难看出，敦颐的图式影响道教思想之大。可惜学术界注意此一现象的研究者如凤毛麟角。我们试看《心传述证录》所录“中庸参赞图”，泰半抄袭了敦颐《太极图》，而于“阳动阴静”旁边加入“礼仪威仪”四字；于最下两“○”加入“人”、“心”二字；于左自上而下标示“道之体、道之用、道之行、道之变、道之化”，于右自上而下标示“性之体、性之用、性之行、性之变、性之化”，以“道”与“性”并举，十分明显地是要表述道术修炼和儒家修养融合为一的思想。这又可见儒者借用道教思想而造为《易》图<sup>②</sup>，而道士复取儒家思想以入其论道诸图，终而至于儒道结合，彼此包容。这无疑是思想史上深具意义的现象。儒家借用的是思想观念，道教输入的也是思想观念，最后都以图形作为结合的场所。在这些相互影响的过程中，究竟是儒家影响道教较多、抑或道教影响儒家较多，是值得再深入思考的。

顺带一提，关于《太极图》是否抄袭自唐明皇所序的《上方大洞真元妙经图》的问题，目前学术界有两种看法。一种根据《上方大洞真元妙经品》前唐玄宗所撰《序》的避讳问题，证明《妙经图》是后人所作，因此不足以证明周敦颐抄袭了该图，大陆学者任俊华、李申主此说<sup>③</sup>；《中华道教大辞典》“上方大洞真元妙经图”条亦说：

据考应为金人时雍(字尧民)或其弟子所作。……其图象哲理皆深受北宋邵雍、周敦颐等人图书《易》学影响。<sup>④</sup>

① 《中国哲学史新编》，页 59。

② 我在本书《周敦颐〈太极图〉及其相关诠释问题》一文中，已经考证敦颐《太极图》中确有道教的观念。

③ 并参林忠军：《周敦颐〈太极图〉易学发微》，《大易集述》，页 98。

④ 该条撰著人为王卡，见该书页 414。



另一种则如林忠军所考证,认为古人临文不讳,而以“上方大洞真元妙经图”及“太极先天之图”诸图流行于北宋以前是有铁证的<sup>①</sup>。我认为此一问题实不须迂回地借外缘的材料(如避讳与否之类)来证明《妙经品》和《妙经图》的真伪。研究者若综合历来各种《太极图》的变形,即不难了解“太极先天之图”毫无“原创性”,即此可证其必为晚出。单就该图第二层“取坎填离”的形体看来,已可以看出绘图者并不了解黑白相错的原理<sup>②</sup>。

### (三) 以表达道教思想为主的《易》图

本节讨论以道教思想为中心的《易》图。我们知道,《周易》六十四卦由八经卦重复而成;八卦又各有其形象,如乾为天、坤为地、艮为山、坎为水之类。偶亦有所引申,如“蒙”卦上艮下坎,《象传》:“山下出泉,蒙。君子以果行育德。”则“坎”为“水”,“水”引申为“泉”,水是生命育长的基础,因此《象传》再引申到德行培养之义。从《易经》发展到《易传》,儒者秉持孔孟仁义的思想,很自然地就引导到德行修育的方向。然而本节所论道教的图式则不同。这一类的图式,有些将《周易》八卦(如“坎”、“离”)转化为炼丹的符号(如水火、铅汞);有的将理学家的《易》图吸纳、扩充、转化,与道教的宇宙观融合为一;也有的将《易》卦、儒学的概念(如性命、体用、仁义)与道教的观念结合在一图形之中。因为道教《易》图类型繁多,不胜枚举,实远超过本文所能容纳,亦不是本文最重要的论述点,因此略举数例,以兹说明。

#### 1. 璇玑八卦图

道教《易》图中,有《太上秘法镇宅符》的“璇玑八卦之图”(图 82)<sup>③</sup>,中有北斗星象图。余或有以北斗星象置于图形核心的图,如《修真历验钞图》的“六通图”(图 83)<sup>④</sup>。又如《易外别传》的“金丹鼎器药物火候万殊一本之图”(图 84)<sup>⑤</sup>,圆圈各层有十二地支、十二消息卦、二十四节气、六十四卦及二十

① 《周敦颐〈太极图〉易学发微》,《大易集述》,页 99。

② 相关问题,说详参本书《周敦颐〈太极图〉及其相关诠释问题》一文。

③ 《正统道藏》,第 2 册,页 0839。

④ 《正统道藏》,第 4 册,页 0634。

⑤ 《正统道藏》,第 34 册,页 0545。

八宿。又如《还真集》“周天火候图”(图 85)<sup>①</sup>,旁引《老子》“三十幅,共一轂”<sup>②</sup>二语分居左右。又如《上清灵宝大法》“三十五分总炁上玄图”(图 86)<sup>③</sup>,图形较简;又如《大易象数钩深图》“仰观天文图”(图 87)<sup>④</sup>、《灵宝无量度人上经大法》“三十五分总炁上元图”(图 88)<sup>⑤</sup>,均属于璇玑八卦图同类型的图。这一类的道教《易》图结合八卦方位、北斗七星(或北斗七星加北极星),有时加入十二地支,也有些再加入二十八宿,而成一综合图形,表述道教天文观。至于《修真十书杂著指玄篇》“金丹火候图”(图 89)<sup>⑥</sup>,主要讲的是丹术而非天道。道书中也有许多“天圆地方图”,限于篇幅在此仅举《周易图》“先后中天总图”(图 90)<sup>⑦</sup>为例。该图以六十四卦为主体,圆圈除核心外,共分三层,分别展示道教天文观的先天、中天、后天的繁复层次。这亦是以《易》为基础,表述道教宇宙运行的理念。

## 2. 日魂月魄图

《纸舟先生全真直指》“日魂月魄图”(图 91)<sup>⑧</sup>主要为一黑一白两圆形。宋代《易》图以白色表“阳”,以黑色表“阴”(如“水火匡廓图”左坎右离之象),为通用符号。这幅图恰好相反,以白为阴、黑为阳,又进一步引申为形(阴)神(阳)、月(阴)日(阳)、魄(阴)魂(阳)。可见其与流行于北宋的《易》图无关。其《图说》有“形神双证,实悟至真”、“形神定交,阴阳立根,念念相续,久久自莹。修证不辍,高超玉京”等语。这是在《易》图书学的基础上,进一步讲述魂魄与日月、阴阳的密不可分的关系,而强调修道者必须顺应此一基础以作形神双证工夫。道教南宗主“先命后性”,与北宗“先性后命”不同。元

① 《正统道藏》,第 40 册,页 0559。

② 朱谦之:《老子校释》,页 43。雄按:《老子》是道教中人共同尊奉的文献,因此影响道教思想最深。

③ 《正统道藏》,第 51 册,页 0746。

④ 《正统道藏》,第 4 册,页 0725。

⑤ 《正统道藏》,第 5 册,页 0576。雄按:此与《上清灵宝大法》之图(即图 86)名称虽同,图式却相异。

⑥ 《正统道藏》,第 7 册,页 0381。

⑦ 《正统道藏》,第 4 册,页 0667。

⑧ 《正统道藏》,第 7 册,页 0033。

明以来,南北渐趋调和,方士多主性命双修。这幅图即强调形神修炼,以达到有形生命与无形生命结合超升,充分表现性命双修的思想。

### 3. 生姤生婴图

《三无延寿参赞书》“生姤生婴图”(图 92)<sup>①</sup>以乾阳、坤阴对举为主。此图以汉《易》十二消息卦的学说,附会道教内丹术中“生姤生婴”的思想。“生姤图”以纯乾居中,“乾”为纯阳,阳尽生阴,阴长而极,则至于“坤”而“生姤”。解说又提出:“阴极则主杀”,然而“苟知所复,则硕果不食<sup>②</sup>;阴极而阳,静极而动,生意又勃然矣”,意指“生姤”而阴静至于极点,则一阳来复而阳至。“生婴图”与前者相对,以纯坤居中,提出阳长阴消,至于极致则纯“乾”可复而“生婴”。在道教的语言中,“姤”指汞,为月精;“婴”与“姤”相对,指日精。这帧图式生动而清楚地显示了道教术士结合《易》理以阐述内丹修炼、水火阴阳于体内交媾互济的思想。但有趣的是,左侧“生婴”部分解说,以“阴”为人欲、“阳”为天理,称“以理制欲,于是阳长阴消”。忽然提及理学家天理人欲的思想,与全图显得格格不入。

### 4. 两仪图

“两仪图”(图 93)<sup>③</sup>为《心传述证录》所载。这幅图一大圆圈,在常见的《易》图中,一般是指“太极”或“无极”无所不在、无不包覆的意思。中有一左离右坎的圆图,和周敦颐《太极图》第二层所谓“取坎填离”图相同。左为一离卦,旁注命、月、水,在思想上的属性为形、气,是形而下的(“命”属于形气的层次);右属一坎卦,旁注性、日、火,在思想上的属性为神、为理,是形而上的(“性”属于神理的层次)。中有“乾以易知,坤以简能”八字。然而下又有一“○”,中有“极”字,其上方,左为地数三十,右为天数二十五。此处可能是讲“人极”奠基于天地之数的意思。这幅图将《易》数的结构、《系辞传》“易简”的观念,和道教性命双修、水火交融的内丹术要旨结合在一起,亦是典型

① 《正统道藏》,第 31 册,页 0205。

② “苟所知复”的“复”字,指《易》“复”卦;“硕果不食”,系《易》“剥”卦上九爻辞。“剥”初爻至五爻俱为阴,《彖传》称“柔变刚”,即五阳为阴所消,独余上九为一阳爻,故称“硕果”;未为阴所消,故称“不食”。

③ 《藏外道书》,第 7 册,页 0734。



的取《易》理以附会道术的图式。

#### （四）受《易》图启示而以儒学思想为中心的其他图

用图象来表述抽象概念的方法，最早可能是出于道教。至宋代儒者开始以之与《周易》结合。图象的方法既经北宋诸儒实践，可以施用于阐述《易》理，并及儒学形上思想。此法既大盛于南宋及元、明二朝，于是儒者又进一步将之施用于儒学的其他概念。明末清初的儒者，尤其喜用此法。本节主要以刘宗周《人谱》及颜元《存性编》为例，说明此一现象。刘氏是明末倡“慎独”的理学大师，而颜元恰是清初重“实学”的反理学大师。两位思想大异其趣的儒者，虽然动机不同，但不约而同地都用了“图”的方法，来表述自身的儒学思想。

刘宗周《人谱·正编》有“人极图”（图 94）<sup>①</sup>。从名称上看，已可见此图与《太极图》的关系，及其凸显“人”而非“天”的用意。宗周将此图各部分加以辨析，又区分为六图，其名称分别为：

1. 无极太极图（图 95）<sup>②</sup>
2. 动而无动图（图 96）<sup>③</sup>
3. 静而无静图（图 97）<sup>④</sup>
4. 五行攸叙图（图 98）<sup>⑤</sup>
5. 物物太极图（图 99）<sup>⑥</sup>
6. 其要无咎图（图 100）<sup>⑦</sup>

宗周是喜欢用图象方法来诠释儒家学说的，上述诸图即为明显的证据。《人

① 《刘宗周全集》，第 2 册，页 3。

② 同前注引书，页 5。

③ 同前注引书，页 6。

④ 同前注引书，页 7。

⑤ 同前注引书，页 8。

⑥ 同前注引书，页 9。

⑦ 同前注引书，页 10。

谱·自序》指出他撰著的动机,最初是因为友人袁黄(字了凡)向他展示了所撰著的《功过格》。他说:

了凡学儒者也,而笃信因果,辄以身示法,亦不必实有是事。传染至今,遂为度世津梁,则所关于道术晦明之故,有非浅鲜者。

宗周认为袁氏以儒者而信因果之说,归结其根源,是在于佛道思想。他说:

老氏以虚言道,佛氏以无言道,其说最高妙,虽吾儒亦视以为不及。乃其意主于了生死,其要归之自私自利。……是虚无之说,正功利之尤者也。

佛道教人“了生死”,最终目的等于做自了汉,忘记了作为一个人的种种生命中的责任。因此,点出“人之所以为人”,就成为最重要的事。他说:

予因之有感,特本证人之意,著《人极图说》以示学者。继之以六事功课,而《纪过格》终焉。言过不言功,以远利也;总题之曰《人谱》,以为谱人者莫近于是。学者诚知人之所以为人,而于道亦思过半矣。将驯是而至于圣人之域,功崇业广,又何疑乎!<sup>①</sup>

从这段话中可见,宗周《人谱》开展观念的主要方法,是借由“图”来标示“人极”,即“人之所以为人”之所在。换言之,即讨论人性的根源问题,并且从根源以下,一直讨论到“纪过格”以“独”知“过”的方法。因此《人极图》和《图说》思想的主脉,和“证人讲会”中所强调的“人之所以为人,无论圣凡皆相同”<sup>②</sup>的宗旨,是完全一致的。

从《人谱》一书的体裁,吾人可以看出其中有趣的地方。《人谱》基本上包含一个核心和两个外层:《人极图》和《图说》(即《人谱·正编》)为核心。《正编》之外,有题为“证人要旨”的《人谱·续编》,为核心外的第一层;再后面是《人谱·杂记》就是第二层、亦即最外层。《人极图》上下共六圈,区分之

① 《刘宗周全集》,第2册,页1-2。

② 同前注引书,页2。

则成为六图,分别为“无极太极图”、“动而无动图”、“静而无静图”、“五行攸叙图”、“物物太极图”和“其要无咎图”。所有《续编》和《杂记》的文字,都以此六图为核心对象,将六个图形的涵义,以文字诠释演绎出来。如《续编》分别引述六图时,引“无极太极图”下有“一曰:凛闲居以体独”之语;而《杂记》第一篇即为《体独篇》。《续编》引第二图“动而无动图”下有“二曰:卜动念以知几”之语;而《杂记》第二篇即为《知几篇》。《续编》引第三图“静而无静图”下有“三曰:谨威仪以定命”之语;而《杂记》第三篇即为《定命篇》。《续编》引第四图“五行攸叙图”下有“四曰:敦大伦以凝道”;而《杂记》第四篇即为《凝道篇》。《续编》引第五图下有“五曰:备百行以考旋”;而《杂记》第五篇即为《考旋篇》。《续编》引第六图下有“六曰:迁善改过以作圣”;而《杂记》第六篇即为《作圣篇》。

最后,相对于体独、知几、定命、凝道、考旋、作圣等六个观念,《续编·纪过格》有微过、隐过、显过、大过、丛过、成过等“六过”或“六恶”<sup>①</sup>。

就儒家经典的诠释系统而言,儒者诠释经典,都以《五经》为核心,历代的注疏则是一层又一层指向核心的诠解文字。这个观点,我已分别在好几篇文章<sup>②</sup>中有所申论,于此不赘。就道教经典的诠释系统而言,《道藏》中可见许多道教的图表,是以空白的圆圈为中心(也有在“○”之中标明以气、无、无极、太虚、太清、元等概念为中心的),而层层向外发展出一个整体的思想结构。如前述《易外别传》的“金丹鼎器药物火候万殊一本之图”(图84)即如此,又如《大易象数钩深图》中的“旧有此图”(图101)<sup>③</sup>亦系一典型例证。可见此种思考方式(或者说是表达思想体系的方式),从某个角度来说,是普遍存在于思想史上,而非为某一派思想所专美的。《人谱》全书的结构,恰好也是一个放射式的以《人极图》之“六图”为核心,层层向外,发展出“证人”、

① 《刘宗周全集》,第2册,页17。

② 包括本书《从经典诠释传统论二十世纪〈易〉诠释的分期与类型》,和《论钱穆先生治学方法的三点特性》(刊山东大学《文史哲》,2000年第1期)、《乾嘉学者治经方法与体系举例试释》(收入《乾嘉学者的治经方法》,台北:中央研究院文哲研究所筹备处,2000,页109-139)等两篇文章。

③ 《正统道藏》,第4册,页0716。雄按:此图与《周易图》中的“太极图”图形相同但名称相异,疑出自同一来源。



“慎独”思想体系的著作。这样的著述结构,是值得当代研究中国经典诠释传统的学者注意的。

回到讨论《人谱》,宗周说:

按:此第二、第三图,即濂溪《太极图》之第二图。然分为二,自有别解,且左右互易,学者详之。

所谓“此第二、第三图”,指“动而无动图”及“静而无静图”;所谓“濂溪《太极图》之第二图”,即世称“取坎填离”(或“水火匡廓”)之图。《人极图》的诠释架构及所用以诠释的符号(黑圈表述阴,白圈表述阳),是完全来自于“濂溪《太极图》之第二图”,亦即《太极图》中第二层“阴静阳动”的部分。这就是《人极图》受北宋《易》图启示,而宗周转为以其独特之儒学思想——慎独——为中心概念的明显证据。换言之,敦颐《太极图》是否如毛奇龄所说的出自“上方大洞真元妙经图”,或是否如黄宗炎所说的出自陈抟“无极图”,都已经不是问题。因为《太极图》既已如朱熹所说的,“语意峻洁而浑成,条理精密而舒畅”,表达了“道体之全,浑然一致,而精粗本末、内外宾主之分粲然于其中”<sup>①</sup>的儒学精义,则今日宗周借之,用以阐释自身“证人”、“慎独”的学术宗旨,根本上已经将《太极图》原有的思想境界,在儒学的世界里再转而深入一层次。

《人极图》的撰著,我称之为对于敦颐《太极图》的“再诠释”。但这种“再诠释”,并不是指向《太极图》的本义,而是站在《太极图》的基础上,另外指向一个新的意涵。所谓站在《太极图》的基础,意指《人极图》一切图式及所用的符号,仍然是以《太极图》为基础,但其所表达的旨趣,已不是理学的形上架构,而是直指道德修养的工夫论。根据朱熹的解释,《太极图》以“○”表述“无极而太极”;而《人极图说》首章解释“○”说:

无善而至善,心之体也。<sup>②</sup>

① 朱熹:《太极图说辩》,《朱熹集》(成都:四川教育出版社,1996),《遗集》卷三,第9册,页5669。

② 《刘宗周全集》,第2册,页3。

宗周用“无善而至善”来形容“心之体”，显然是参照了《太极图》“无极而太极”以形容宇宙本体一语。宗周解释此章，就说：

即周子所谓“太极”。太极本无极也。统三才而言，谓之极；分人极而言，谓之善。其义一也。

朱熹将“无极”视为对于“太极”的形容词，而宗周“无善”一词，并没有进一步的解释。依文理推论，既然“至善”与“太极”是“分人极而言”和“统三才而言”的关系<sup>①</sup>，则“无善”也应该与“无极”处于同一意义层次。事实上《人谱·续编》正称此图形为“无极太极”。因此，不管《太极图》首句原本为洪迈的版本“自无极而为太极”抑或朱熹的版本“无极而太极”，在宗周“再诠释”的过程中，“无极”之义又被“无善”所诠释，而“无极而太极”一语又获得了新的生命、新的发展。又据《续编》“证人要旨”之下的解释，宗周解释“○”说：

凜闲居以体独。

然则“○”之“无善而至善”，即以之形容慎独本体的形象，亦可以说是人极的形象。独体“○”之下是“○”和“⊙”，宗周解释“○”说：

继之者善也。动而阳也。乾知大始是也。

又解释“⊙”说：

成之者性也。静而阴也。坤作成物是也。

这里宗周将《太极图》“阴静阳动”的一圈，再次灌注入《系辞传》“继之者善，成之者性”八字，其意谓乾阳动而知大始，坤静阴而作成物，这亦是“统三才而言”；若“分人极而言”，则是“继善成性”，将无善而至善的独体扩充发挥。用“证人要旨”的内容解释，“○”的“动而阳”，就是“独体本无静，而动念以知几；动而生阳，七情著焉”。“⊙”的“静而阴”，就是“于焉，官虽止而神自行，仍一一以独体闲之，静而妙合于动矣”。简单地说，就是静之中有动念，而动

<sup>①</sup> 用“天人关系”来描述，则前者为人，后者为天。

之中亦以独体闲防言行,即所谓宗周所谓“谨威仪”之意。宗周接着说:

繇是而之焉,达于天下者,道也。

扩充的极致,就是由慎独的工夫推扩达于天下,亦即儒家内圣外王一贯发挥之意。此下,则宗周渐次跳脱出《太极图》的范畴,在《太极图》的基础上,创造出新的图形,即一大圈“○”包围着五小圈。依照《太极图》的位置,这个部分即是从《太极图》中间“金木水火土”相生的五行部分中转化出来。宗周在《人极图说》中以“五性”解释之,他说:

放勋曰:“父子有亲,君臣有义,夫妇有别,长幼有序,朋友有信。”此五者,五性之所以著也。

这个包含“五性”之五小圈,在“证人要旨”中称之为“五行攸叙图”,而其注解则为“敦大伦以凝道”。宗周认为“五性”之重要,是从人伦日用的践履之中验证的。

若吾人认为“五行攸叙图”与《太极图》中的五行部分是相应的话,则其下的“物物太极图”衡诸《太极图》则显然是没有对应的。亦即说,“物物太极图”已经脱离《太极图》的范畴,而在“慎独”的思想宗旨上演绎出新的意义。《太极图》五行以下为两单纯圆圈,上一圈是“乾道成男”在左,“坤道成女”在右;下一圈是“万物化生”四字在下。《人极图》的“物物太极图”是一圈之内有众多的小圈圈。大圈表述的是“太极”的范畴;小圈则表述“物物太极”之意。不过宗周这里并非用“月印万川”的观念来讲述万物各得天理之一端的意思,他说:

今学者动言万物备我,恐只是镜中花,略见得光景如此。若是真见得,便须一一与之践履过。……反身而诚,统体一极也;强恕而行,物物付极也。<sup>①</sup>

所谓“物物太极”,重点是要“物物付极”,亦即在伦常日用之中接触伦理事物

<sup>①</sup> 《刘宗周全集》,第2册,页10。



时,践履“反身而诚”的工夫。宗周批评今学者动言“万物备于我”,不是说反对这句话,而是认为学者未能践履,因而未能“真见得”这句话。既然未能“真见得”,则不如以“独体”反身而诚的工夫为主,去实实在在践履于事物。这是“付”的真意义。

《人极图》最后一圈为“其要无咎图”,位置等于《太极图》的最下一圈“万物化生”。其注解为“迁善改过以作圣”,等于说透过迁善改过的工夫,冀能回归最上一层“无极太极”的境界。换言之,这个图本身从上至下是一个循环。如果将之与前述道教的“太极顺逆图”(图 77)相比较,则《人极图》等于将“太极顺逆图”左右一循环的次序,合而在一幅图之中完成。

敦颐《太极图》并不是以《周易》经传为主要诠释对象,他只是借用了《周易》经传中的若干概念来建立一个工夫论的架构而已。胡渭《易图明辨》畅论古今《易》图,却对于《太极图》较少着墨,可能就是认为《太极图》和“河图洛书”之类的图书比较起来,《易》的成分较淡的缘故。就儒家思想史的角度看,从《太极图》发展至《人极图》所显示的意义,传统批判周敦颐《太极图》的学者可能连想都未曾想过。根据上述的研究,我可以归纳出一个思想观念相互影响的模式:

道教《易》图 → 儒家(《太极图》)

儒家(《太极图》) → 道教《易》图

儒家(《太极图》) → 儒家(《人极图》)

《太极图》影响了刘宗周,成为他所撰著的《人谱·人极图》的重要思想来源。不过《人极图》也不是机械地抄袭《太极图》,而是有所承继,又有所转化。从整个图形来比较分析,《人极图》将《太极图》的第一圈直接承袭过来,将第二圆图“阴静阳动”拆成两个图,将《太极图》第三部分“五行图”转变成一大圈包围五小圈之形,将第四部分“乾道成男,坤道成女”圆圈图转变成一大圈包围众多小圈之形,然后将《太极图》第五部分亦即最下一圈“万物化生”,转变成表述“迁善改过以作圣”的境界。17 世纪中叶,固然有不少治《易》学者大声挾伐《太极图》;而《太极图》却始终还在儒学的世界里,默默地

发挥其影响力。

接着我要讨论颜元。颜元平生治学不喜宋儒，宋儒之中尤不喜程朱。根据《年谱》，以及他在《性图》前自述撰著背景的说法，他原来于26岁读《性理大全》，服膺宋儒<sup>①</sup>。34岁那一年（康熙七年，1668）义祖母<sup>②</sup>辞世，以守朱子所订《家礼》感到惶惑，于是读《礼记》，发现《家礼》的错误，而始疑宋儒。《存性编》撰著于康熙八年（1669），《性图》录入该书卷二。从反面说，该图主要为反驳朱熹“性图”而作，颜元直接“以图破图”，撰著新的图来批判朱熹的原图；从正面说，则是要“申明孟子本意”<sup>③</sup>。《性图》共包含7幅图<sup>④</sup>，颜元自谦，称之为“妄见图”，分别为：

1. 浑天地间二气四德化生万物之图（图102）<sup>⑤</sup>（以下简称第一图）
2. 二气四德顺逆交通错综熏烝变易感触聚散卷舒以化生万物之图（图103）<sup>⑥</sup>（以下简称第二图）
3. 万物化生于二气四德中边直屈方圆冲僻齐锐离合远近违遇大小厚薄清浊强弱高下长短疾迟全缺之图（图104）<sup>⑦</sup>（以下简称第三图）
4. 单绘一隅即元亨以见意之图（图105）<sup>⑧</sup>（以下简称第四图）
5. 孟子性情才皆善之图（图106）<sup>⑨</sup>（以下简称第五图）
6. 孟子性情才皆善为不善非才之罪图（图107）<sup>⑩</sup>（以下简称第六图）
7. 因引蔽习染一端错误之图（图108）<sup>⑪</sup>（以下简称第七图）

① 李塨：《颜习斋先生年谱》，卷上，“庚子二十六岁”条：“得《性理大全》观之，知周、程、张、朱学旨，屹然以道自任，期于主敬存诚。”见《颜元年谱》（北京：中华书局，1992），页7。

② 颜元原为朱姓人氏养子，20余岁始复本姓。“义祖母”就是养父的母亲。

③ 《颜元集》（北京：中华书局，1987），卷2，上册，页20。

④ 据《颜习斋先生年谱》记载，颜元原画“性图”共9幅，后经李塨修订并为7幅。（《颜元年谱》，页23。）故今本《颜元集》只有7幅图。

⑤ 《颜元集》，上册，页21。

⑥ 同前注引书，页23。

⑦ 同前注引书，页24。

⑧ 同前注引书，页26。

⑨ 同前注引书，页27。

⑩ 同前注引书，页28。

⑪ 同前注引书，页26。

颜元《性图》，从名称看来，似乎与《易》无关，但其内容及思想根源，却是植根于《易》理无疑。第二图图名的旁边，颜元自注说：

以下三图（雄按：即第二、三、四图），即就总图中摘出论之。<sup>①</sup>

即此可知第一图是《性图》的重心。第一图以《周易》“乾”卦卦辞“元亨利贞”分居东南西北四方位，而中心点即为“中”字。“元亨利贞”向四方放射，而各趋于一隅之“正”字。第二图事实上即第一图的文字部分（元、亨、利、贞、中、正）而没有“象万物之化生”的“满面小点”<sup>②</sup>。第三图即采第一图拿掉文字及线条而只剩下“满面小点”的部分。第四图即第三图的四分之一。第五图以一圆圈居中，中有“义智仁礼”分居东南西北四个方位，由圆圈四方向外各有二线条，指向“羞恶、是非、恻隐、辞让”，以表述孟子四端扩充的思想。第六图最繁复，以居中一圆圈“性善”为中心，向外联系四端，并及刚柔、善恶、仁义、贪营、鄙吝等各种心性已发未发、或中或不中的情况。第七图是举一隅之例以证“引蔽习染”，用一圆圈“仁”指向“恻隐”，由“恻隐”引出两条线索分别指向“贪营”和“鄙吝”，颜元解释说：

气质偏驳者易流，见妻子可爱，反以爱父母者爱之，父母反不爱焉；  
见鸟兽、草木可爱，反以爱人者爱之，人反不爱焉，是谓贪营、鄙吝。<sup>③</sup>

意指人心的恻隐原为善，但儒家原主张有差等，爱父母、爱妻子、爱鸟兽草木，均有所不同。若用爱父母的方式来爱妻子，或用爱鸟兽草木的方式爱父母，则等于浑然不知人伦事物之差等界限所在。这是“气质偏驳易流”的证明。

就诠释的策略而言，敦颐《太极图》偏重讲宇宙本体赋物流形的一段，是“统三才而言”；而刘宗周《人极图》以六图居中，以“无善而至善”统辖各图，居六图之上。“至善”为“人极”，与《太极图》统三才而言“则为太极”的

① 《颜元集》，上册，页23。

② 颜元说：“交斜之画，象交通也；满面小点，象万物之化生也。莫不交通，莫不化生也，无非是气是理也。”（《颜元集》，上册，页21。）

③ 同前注引书，页30。



太极，居相等的位置。因为其只讲三才中之“人”而未及“天地”，显然地，《人极图》是偏重于人如何体认“慎独”本体、落实践履人伦、迁善改过而作圣人的工夫论层次；而将宇宙本体赋物流形的一段，视为不必致疑的大前提。

至于颜元的《性图》与宋明理学相同的地方是，承认性善，于“善”亦取孟子本体论关于四端之心的定义，而以四端之心配《易》“乾”卦“元亨利贞”，居于所有图形的中心。颇不相同的地方是，他承认性善、四端之心的重要性，但强调义理与气质之性皆善，而不承认义理之性居肉体形气之上的超越性。他又以《周易》“元亨利贞”结合孟子四端的观念，并突显一“中”字，以论说第一图，亦即强调仁义礼智（四端之心）虽为善性，但必须持守“中”的境界，否则则致“引蔽习染”，逐于外物而不知返于本心。

颜元与刘宗周对理学的态度的确大相径庭。然而《颜元年谱》辛亥三十七岁条记：

内子言：“隐过不可记”。先生曰：“恶！是伪也，何如不为记？且卿欲讳吾过，不如辅吾无过。夫凡过皆记，虽盈册无妨，终有改日也。”<sup>①</sup>

刘宗周《人谱》有“纪过格”，强调“迁善改过”的重要性，而颜元亦强调“凡过皆记，虽盈册无妨，终有改日”，其自信之坚卓，值得景仰；而与宗周“纪过”的思想不谋而合，亦足以证明历代儒者思想固然有万殊之异，但儒行践履至于超凡入圣的境地，则终为一致。

又颜元以前，陆世仪<sup>②</sup>已著有《性善图说》，其中有提到“人之性善正在气质，气质之外无性”<sup>③</sup>。可见明末清初以图表方法称说儒学理念的儒者不在少数，而持论与颜元相同的也并非没有。限于篇幅，关于陆世仪的理念，就

① 《颜元年谱》，页32。

② 陆世仪，字道威，号桴亭，江苏太仓人，明末著名的理学家。徐世昌：《清儒学案》（北京：中国书店，1990），卷三；杨向奎：《清儒学案新编一》（济南：齐鲁书社，1985）均有传。

③ 参颜元：《上太仓陆桴亭先生书》，收入《颜元集》，上册，页49。

暂不能讨论了。

## 六、图象思维与经典诠释

当代学者对于中国古代思维有过相当多的讨论。本节我想以上述所录各种儒家、道家的文献,以及个人对儒者诠释经典模式与架构的认知为基础,评论“图书”这一种诠释《周易》的方法。

本文研讨的对象,涵括儒家及道教的《易》图。从经典诠释的观点看,儒家《易》图固然吸纳了部分道教和象数的思想,但其主要精神却在于阐发儒学理念;相对地,道教《易》图固然吸纳了部分《周易》和儒学的思想,但其主要精神却在于阐发内丹修炼之旨。我们当不至于因为道教《易》图中有儒《易》的成分,就误认之为儒学,同样地,也不可以因为儒家《易》图中稍有道教的成分,就斥之为道教产物。这是至为简单浅显的道理。

至于儒者以图书的方法阐发抽象理念是否有效的问题,其实颜元在《存性编·性图·图跋》中就有所说明。他说:

嗟乎!性不可以言传也,而可以图写乎?虽果见孔孟所谓性,且不可言传图写,而况下愚不足闻性道如仆者乎!但偶尔一线悟机,似有髣髴乎方寸者,此或仆一人之所谓性,尚非孔、孟所谓性,未可知也。况仆所见尚有不能图尽者乎!<sup>①</sup>

颜元这一段话说明了诠释“性”这个思想概念的困难,一方面认为自己偶尔一悟,未必就讲对了孔、孟的所谓“性”;二方面认为利用“图”来诠释“性”本身就有一定的困难,他说“性不可以言传,而可以图写乎”。这两句话可能是一种假设的反问语,事实上颜元的意思当非如此。他说:

语云,理之不可见者,言以明之;言之不能尽者,图以示之;图之不

<sup>①</sup> 《颜元集》,上册,页32。

能画者，意以会之。吾愿观者寻其旨于图间，会其意于图外，假之以宣自心之性灵，因之以察仆心之愚见，庶不至以佛氏六贼之说诬吾才、情、气质，或因此而实见孔、孟之所谓性，亦未可知也。

这段话说明文字语言在诠释道理时，有时也并非绝对有效。颜元指出“言之不能尽者，图以示之；图之不能画者，意以会之”，对于抽象概念的理解，文字语言也有不足的时候，则图画又可以超越文字语言而达致表述的效果。如《性图》第一图“满面小点，象万物之化生”，在万物化生之中，有“元亨利贞”交错纵横，恰好生动地表述了他“正者此理此气也，间者亦此理此气也，交杂者莫非此理此气也”的理气不二的思想。这恰好可以印证颜元所谓“言之不能尽者，图以示之”之意。照这样看，“图”所扮演的，不过是辅助的角色而已。然而，如果谛视颜元全本《性图》，则可见他是借由这几幅彼此相关、表述同一套思维的图式，来串联起他“气”为中心，并以《孟子》“性善”、《周易》“元亨利贞”与他的“气”观念合一的思想。所以在这里“图”是主，文字反而是辅助性的。然而颜元也不忘向读者强调不可以在图形上胶柱鼓瑟的意思。他说：

若指某圈曰此性也，某画曰此情也，某点曰此气质也，某形势曰此性、情、才质之皆善无恶也，则胶柱鼓瑟，而于七图无往不扞格背戾，且于仆所谓一线者而不可得，又安望由此以得孔、孟所谓性乎！恐此图之为性害，更有甚于宋儒之说者矣。

从这段话看来，颜元雅欲读者注意七幅“图”的综合性、融会性，而一再提醒读者勿执着于图的部分点画，而指此为某某、指彼为某某。颜元对于以图象表述抽象儒学概念的方法，可谓竭思殚虑、煞费苦心了。

正如我前文所指出的，儒家经典诠释传统的主流，一直是强调以文字为基础，来将旧的概念与新的概念联系、重组并融和，以诠释居于核心的文本——经典。正因如此，颜元才在《图跋》中一再说明以“图”示“性”这种特殊方法的效用与限制。不过颜元生当明末清初，学术界《易》图之学的传统，已经累积了约六百年。他的《性图》将《孟子》、《周易》及他个人重“气”的思



想结合起来,显得毫不费力,是其来有自的。

然而,回归二千年儒家经典诠释传统来说,文字始终是占着最主要的位置。而由于受到中国方块文字形音义兼具并且互相统辖的特性,文字、声音、训诂之学,始终和经学有密不可分的关系,文字的诠释亦始终受到较大的制约。因此,历代儒家学者以文字诠释文字的诠释方式,和儒家经典诠释传统形成的形态基本上是一致的:是向内的、向经典核心靠拢的、重视扣紧文本的字义词义、不随意跳脱本义的。

而相对上,图象的思维则不同。它是非文字的、直观的、可以更容易地超越文本的文字内容的。因此,图象作为一种诠释方法,更宜于演绎发挥,更容易从文本的“原意”中飞跃出来,跳脱到另外一个意义层次。以“图”释经的优点在此,但缺点亦在于此。这种特性,也许正是《易》图成为儒道之间沟通的桥梁的重要原因。

赵中伟《易经图书大观·序》说:

在众多的研究者当中,图书易学是极为特殊的一套易学研究系统;一则秉持《周易》卦象的符号化体系,作思想性的展延,将抽象的概念化思想,予以具象化。另一则是东方思维和生命哲学的探求,将宇宙万象生命,借由形式化的图象,使其简单完整的呈现,显现周延的思维模式。<sup>①</sup>

赵氏的观点是较为乐观和正面的。相对上,李申则指出用图象解《易》,有优点也有缺点。他说:

图象的好处是简明,缺点是限制思想。用语言文字去解释图象,可以任意发挥;用图象去解释文字,就很少有发挥的可能。所以图象派无法通过解《易》来推动哲学发展。<sup>②</sup>

李申企图从客观的角度,平实地指出《易》图的优缺点,态度是可取的。然

① 《易经图书大观·序》,页1。

② 李申:《周易之河说解》(北京:知识出版社,1992),页57。

而,根据本文的观察,图象的缺点,恐怕不是对于思想的“限制”,而恰恰相反,是对于思想的“放逸”。正是因为图象对于思想的描述,一般较为汗漫无制约,以至于道家《易》图可以采撷儒家的概念置于图中,儒家《易》图亦不妨取道家的图形表述玄理。至于图象派是否无法通过解《易》来推动哲学发展的问题,那是属于另一问题,在此我不拟表示意见。

## 七、结 论

1. 近世重要的《易》图约可分为四种类型:第一类是以诠释《周易》经传内容为主的图;第二类是以《易》理为中心、以诠释儒学思想为主的图;第三类是以《易》理为基础、以诠释道教思想为主的图。第四类是以《易》理为起始点,阐发儒学思想的图。这四类的图象著述,彼此间在学术发展史的洪流中,互相有所吸收、影响。
2. 第一类《易》图对于六十四卦、三百八十四爻的整体关系、《易》占筮等方面都是有辅助性的,是有效的诠《易》方法。不过就经典诠释的效用而言,它是被动而受限的,只能有辅助的功效。
3. 第二类《易》图具有很高的价值。周敦颐《太极图》虽借用了道教的图象方法,但却转化为论述儒学形上体系,将天人关系与道德根源的概念以图象的方式清楚地展示出来。
4. 第三类《易》图虽以道教思想为主,但其内涵却多奠基于《易》理,时亦蕴含儒家学说。历代的治《易》学者多讲道教影响儒者《易》学,对于儒家《易》学影响道教的部分却讲得很少,这一点宜予以修正。
5. 第四类《易》图是依从一个较宽松的定义观察。刘宗周《人谱》和颜元《性图》中的图象,主要将《易》图进一步导引至儒学的其他命题上。这两种图和《易》学之间是存在着紧密的源流关系的。
6. 透过比较各种图形的变异,可以进一步了解思想史上儒道思想的互相影响、发展与转化。

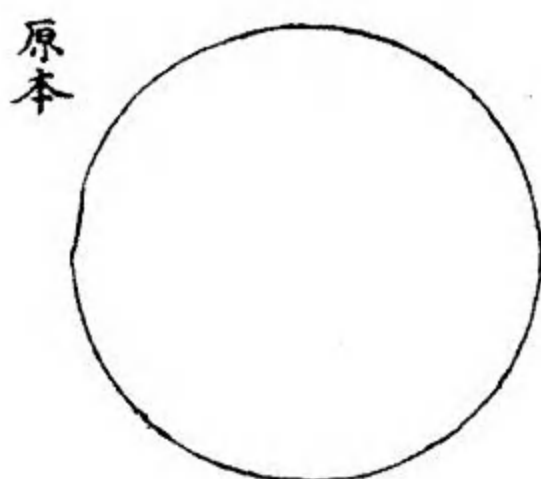
7. 《易》图学说是否有价值,应该回归到图表的本质来考虑。亦即说,我们应该探究每一种图表本身的形态,审视它是否忠实地反映了它所真正表述的那一套思维与概念,来论述其有效性与价值。至于那些胡乱附会古人古书的图形,当然是不足道的。



# 论儒道《易》图的类型与变异

## 附图

1. 原本图《金液还丹印证图》



2. 大量玄玄之图《元始无量度人上品妙经通义》

大量玄玄之图



3. 日月交、鉛汞合图《修真历险钞图》



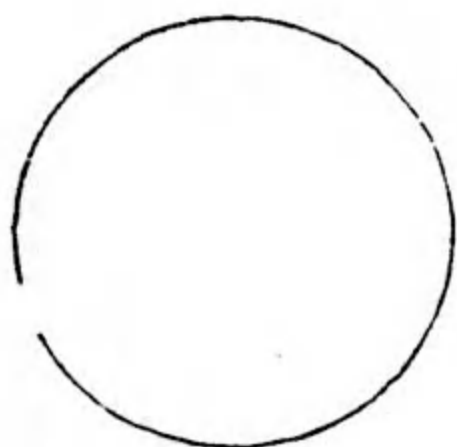
4. 太玄混沌之图《上清太玄九阳图》



5. 太极之图《易象图说内篇》

圖之極太

象數



6. 动静阴阳炁图《清微元降大法》



經  
動靜陰陽炁

7. 金丹图《玉清金笥青华秘文金宝内  
鍊丹诀》

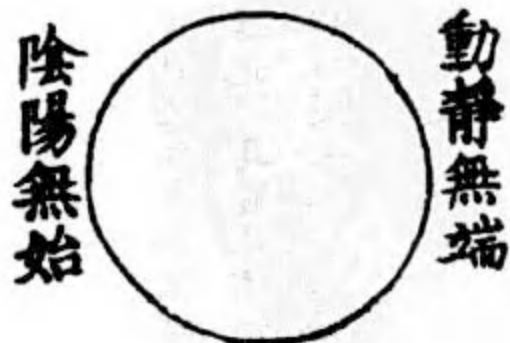
《玄之又玄》

金丹圖



8. 太极图《中和集》

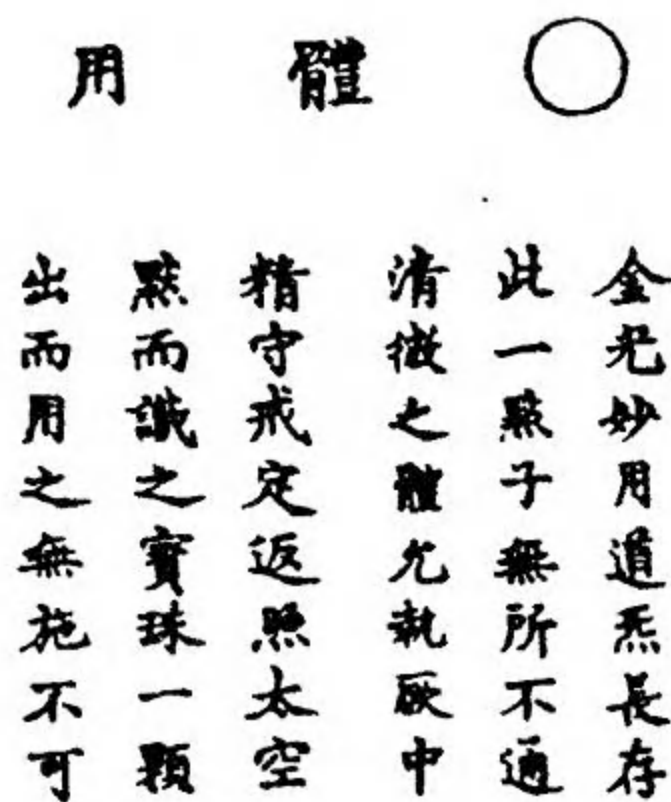
圖極太



9. 无无寂无无为大道之图《上乘修真三要》



10. 体用图《道法会元》



11. 法行先天大道图《道法会元》

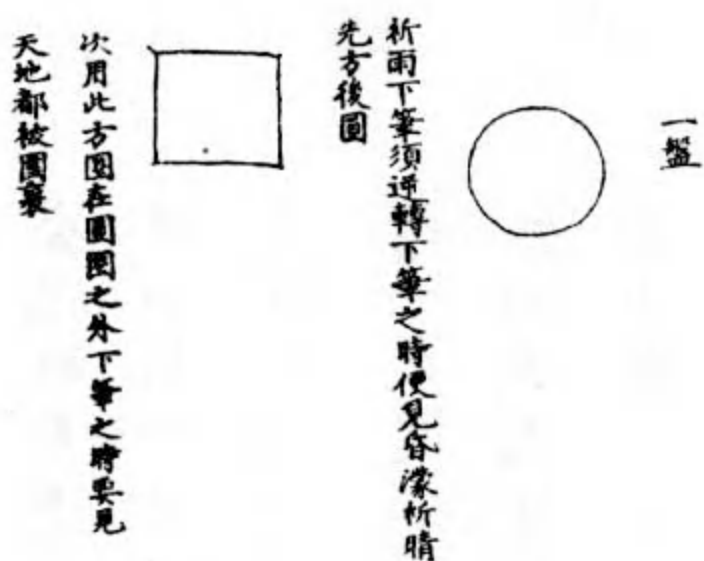


12. 阳动之图《道法会元》



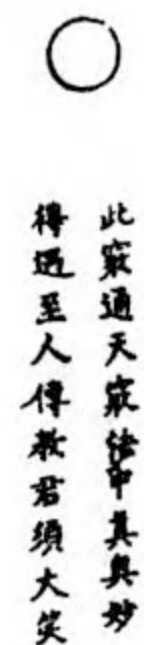


13. 一盘图《道法会元》



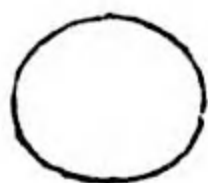
14. 玄关一窍图《道法心传》

圖象一關玄



15. 元神图《道法心传》

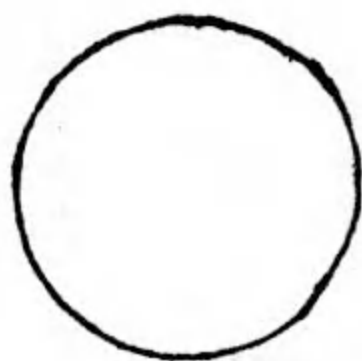
圖神元 已自用將



道是你号還是我  
不卦一絲祇自箇  
千般變化被他購  
三十年來方識破

16. 元始祖劫图《道法宗旨图衍义》

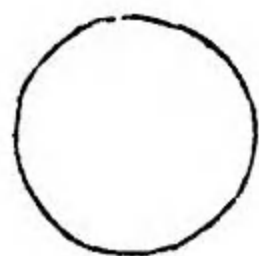
元始祖劫圖



元始祖劫  
化生諸天  
開明三景  
是為天根

17. 法行先天大道之图《道法宗旨图衍义》

法行  
先天  
大道  
之圖

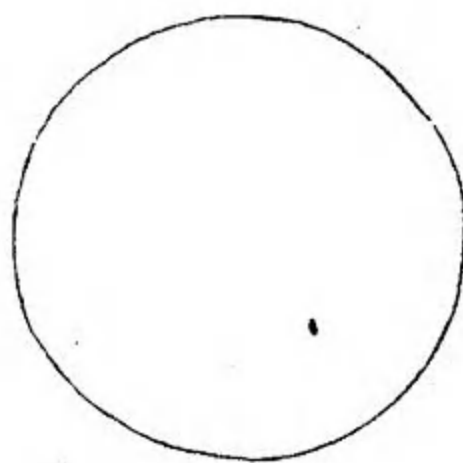


昏昏默默  
杳杳冥冥

18. 先天无极之图《金丹大旨图》

先天無極之圖

金丹大旨圖

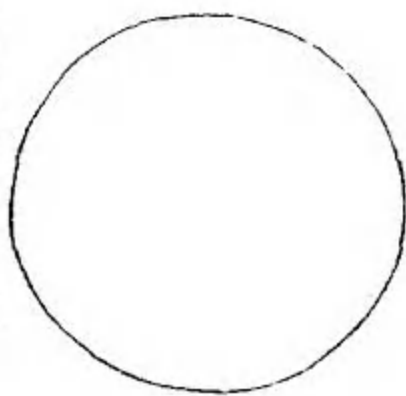


五行不到  
父母未生  
真空本體  
清淨圓明

19. 還元图《金丹大旨图》

還元圖

功夫到此一句說不得一字用不着



三年九載  
而壁功深  
返於無極  
與道合真

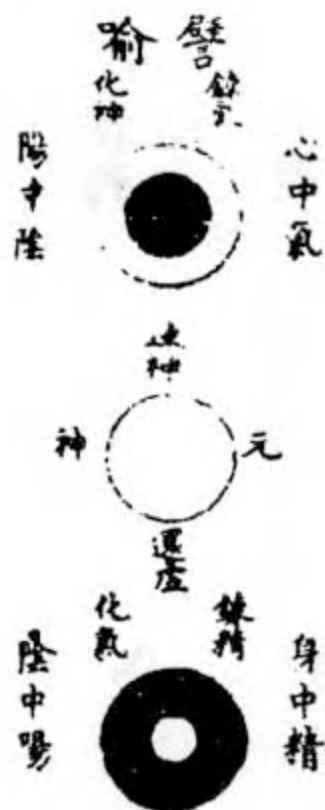
20. 无极图《樵阳经》



21. 金丹妙诀·还丹图《中和集》



22. 元神图《中和集》



23. 鍊神還虛图《中和集》



24. 无极之象图《三极至命筌蹄》





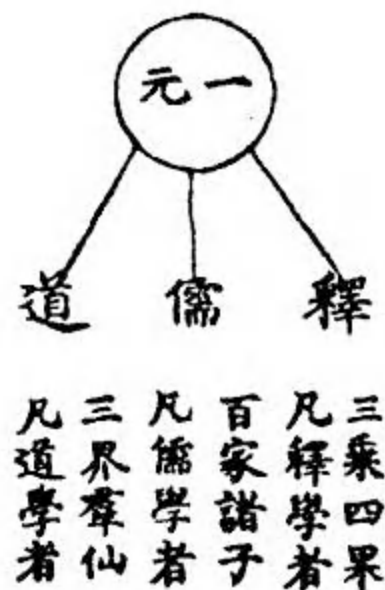
25. 太虚肇一图《道德真经集义大旨图序》

太虛聲一圖



26. 三教同元图《玄宗直指万法同归》

三教同元圖



27. 性命身混合图说《玄宗直指万法同归》



28. 雷霆一窍图《道法宗旨图衍义》

雷 霆 一 竅 圖



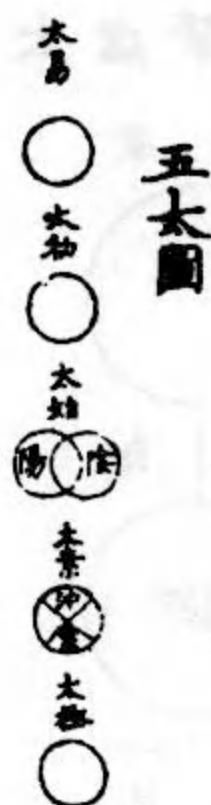
29. 太极图《金丹大要》

太極圖



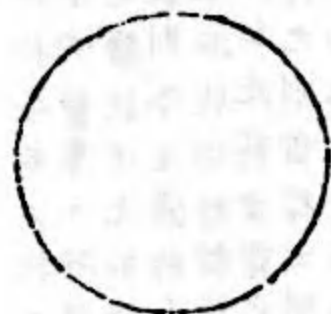
陰陽未分  
形如鷄子

30. 五太圖《道法會元》



31. 太极图《会真集》

太極

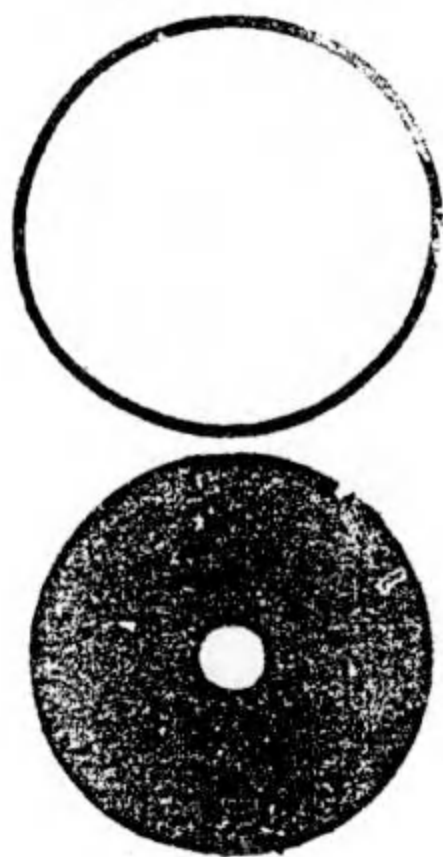


32. 太极图《易图》



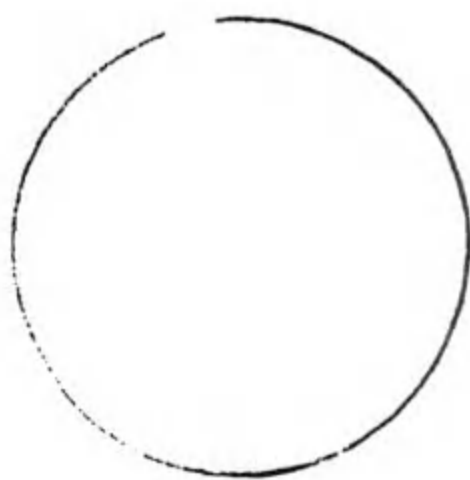
33. 慎独图《性理探微》

慎 獨 圖

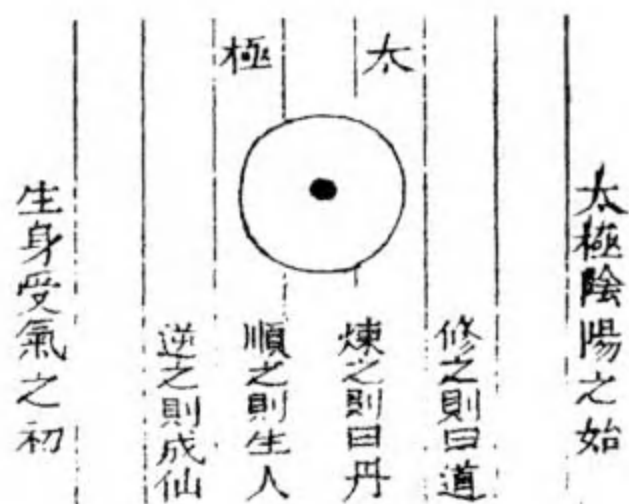


34. 无极太极图《性命微言》

無 極 太 極 圖



35. 太极图《樵阳经》



36. 太极未分之图《金丹大旨图》

太 極 未 分 之 圖



虛無生一  
混沌玄黃  
體具未分  
中有陰陽



37. 太极分阴阳之图《金丹大旨图》

圖之陽陰分極太



一氣既判  
兩儀始分  
重為輕根  
靜為躁君

38. 阴阳互藏之图《金丹大旨图》

圖之藏互陽陰



陽中有陰  
陰中有陽  
西鄰東舍  
精悉互藏

39. 坎离交媾之图《金丹大旨图》

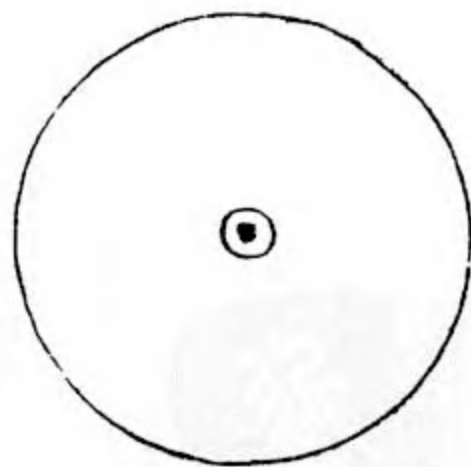
圖之媾交離坎



陰在上  
陽下奔  
他為主  
我為賓

40. 成丹之图《金丹大旨图》

圖之丹成



乾坤交媾  
一點落黃庭

41. 周天符火之图《金丹大旨图》



42. 混极图《易说》

## 混 極 圖



43. 元极图《易说》

## 元 極 圖



44. 灵极图《易说》

## 靈 極 圖



45. 太极图《易说》

## 太 極 圖



46. 中极图《易说》

## 中 極 圖



47. 少极图《易说》

## 少 極 圖



48. 太阳图《易说》

## 太 陽 圖



49. 太阴图《易说》

## 太 陰 圖



50. 象明图《易说》

## 象 明 圖



51. 三才图《易说》

圖 才 三



53. 阴偶图《易说》

圖 偶 陰



52. 阳奇图《易说》

圖 奇 陽



54. 两仪生四象、四象生八卦图  
《易说》

象 四 生 儀 兩

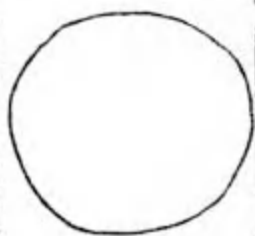


卦 八 生 象 四



55. 无极图《心传述证录》

圖 極 無



範圍天地	寂然不動	何思何慮	無內無外	三教之祖	無無不有	萬象備具	無極之真
道不虛行	表裏虛靈	希夷希聲	通幽通明	體用未呈	虛而能盈	有理無形	非有非空

56. 太极图《心传述证录》

圖

極

太





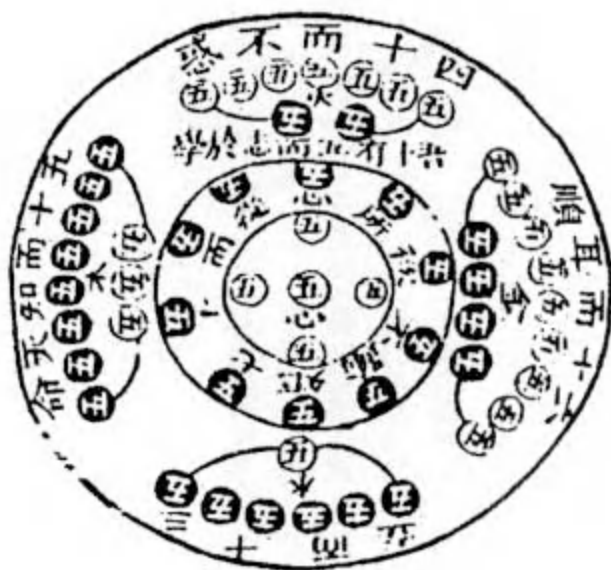
57. 精一执中《心传述证录》

中 執 一 精



58. 圣学法天《心传述证录》

天 法 學 聖



59. 大学则易《心传述证录》

易 則 學 大



60. 中庸参赞图《心传述证录》

贊 參 庸 中

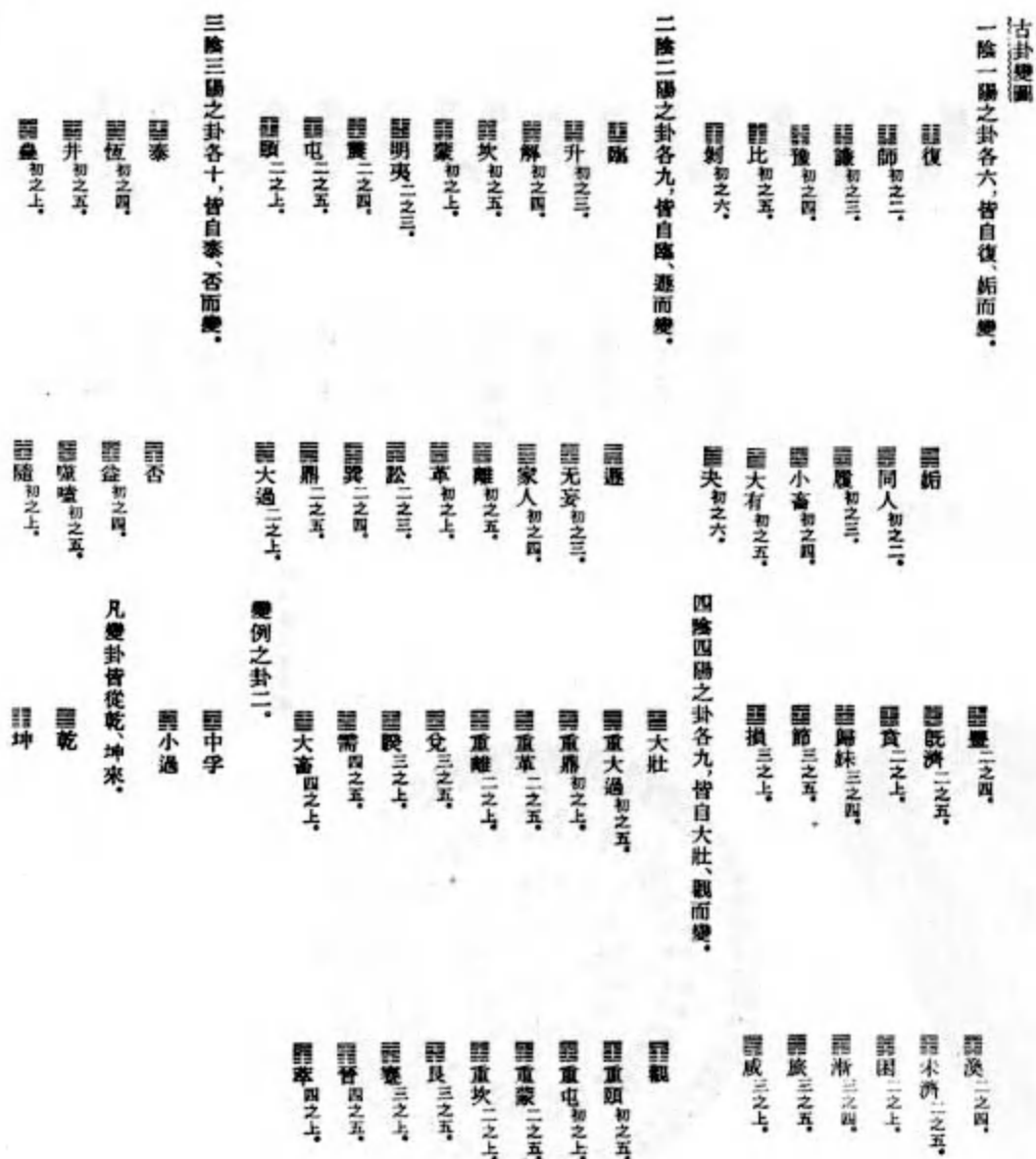




### 65. 爻位相应之图

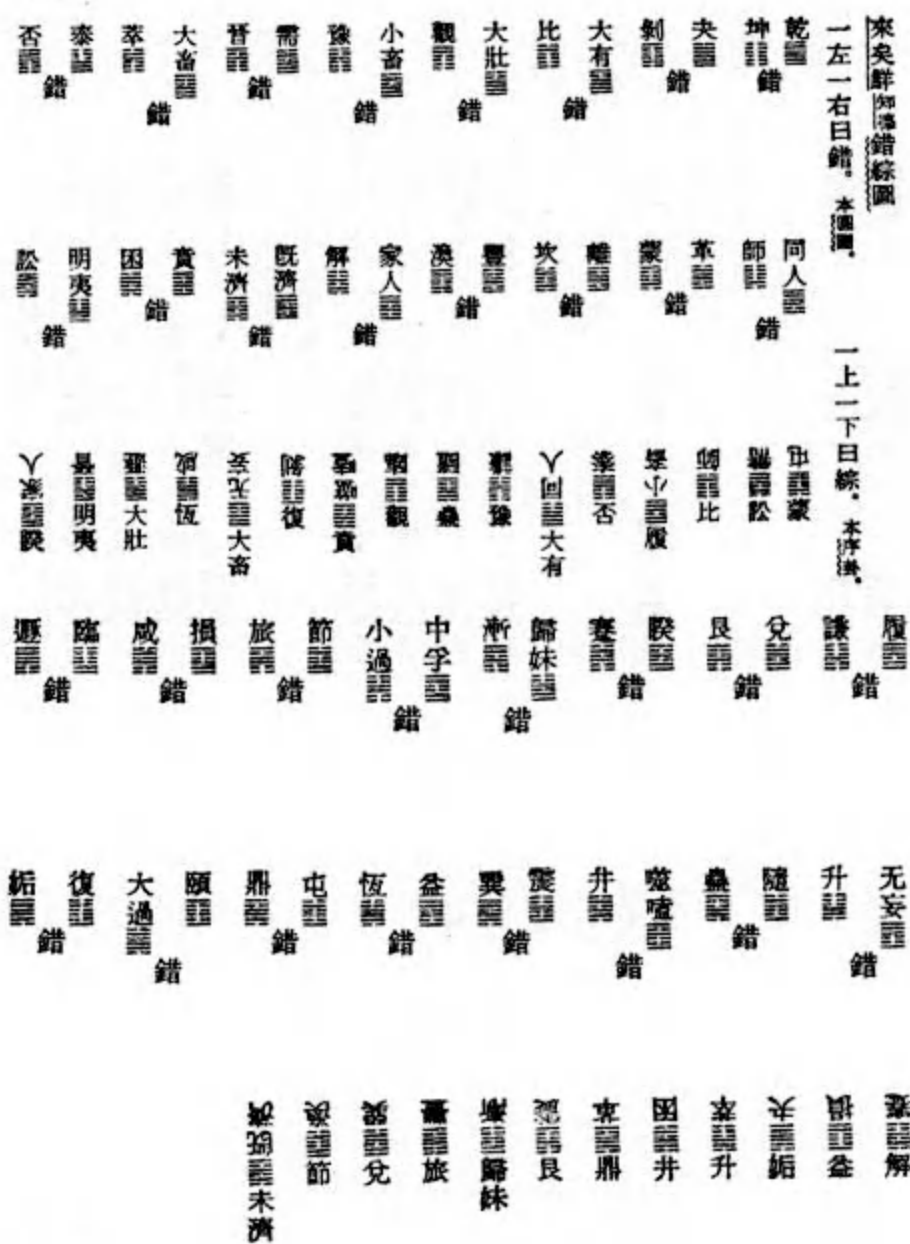


### 66. 古卦变图

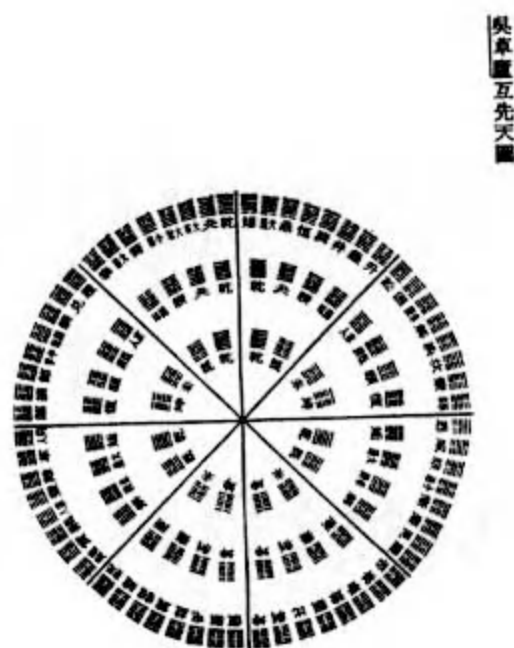




# 67. 来知德错综图



# 68. 吴澄互先天图



69. 无极图《玉清无极总真文昌大洞仙经序图》



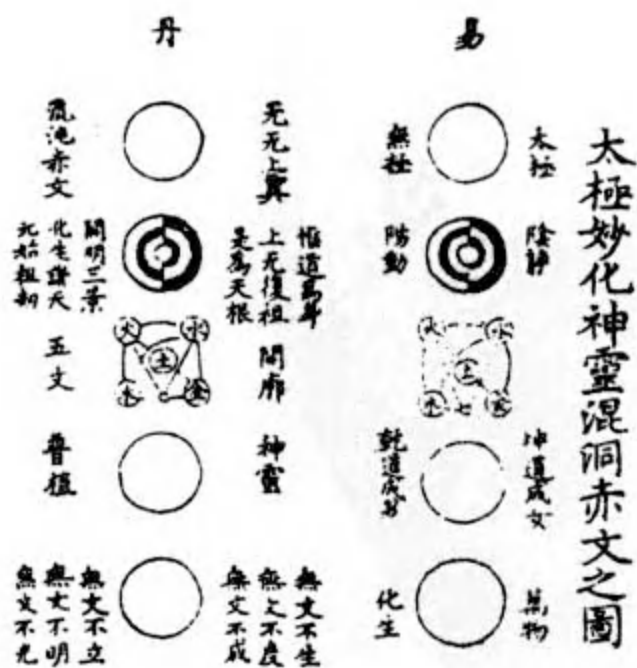
70. 太极妙化神灵混洞赤文图《元始无量度人上品妙经内义》



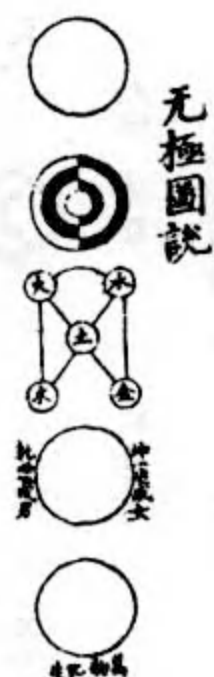
71. 清静妙经太极图《太上老君说常清静妙经纂图解注》



72. 太极妙化神灵混洞赤文之图《元始无量度人上品妙经通义》



73. 无极图说《修真十书金丹大成集》



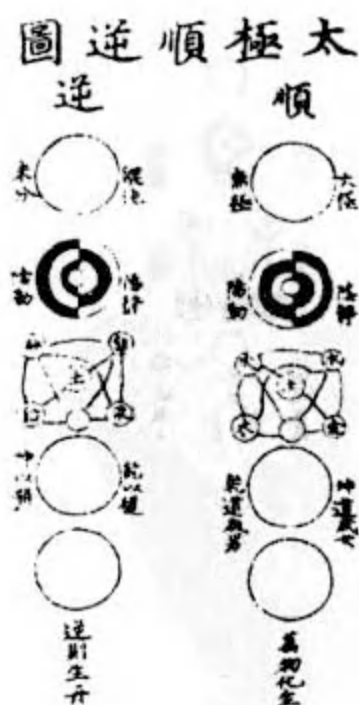
74. 太极先天之图《上方大洞真元妙经图》



75. 造化自然图《太上老君常说清静经注》

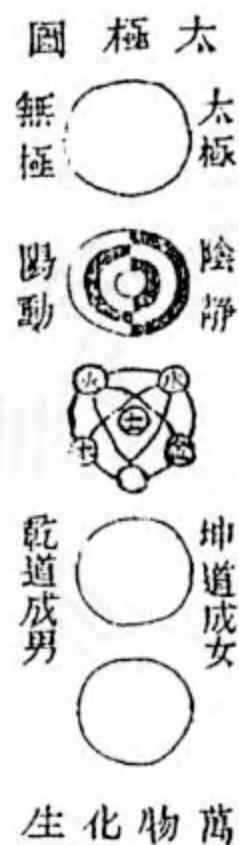


76. 太极顺逆图《上阳子金丹大要图》





77. 太极图《性命主旨》



78. 周子太极图《养性要旨合编》



79. 无中生有、有中生无图《濫熾易考》 80. 太极图《周易图》

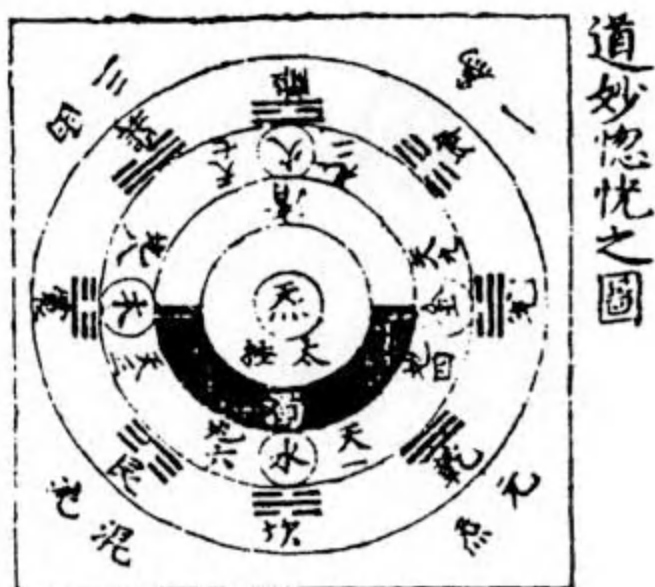
有象一觀 採陽復靜 且陰動取 妙鼓吹笙  
鉛汞相投 鴉輝合中 乾道坤化 玉爐烹蒸



無象光中 萬物達萌 順去人道 均稟乾能



81. 道妙恍惚之图《上方大洞真妙经图》



82. 璇玑八卦之图《太上秘法镇宅符》



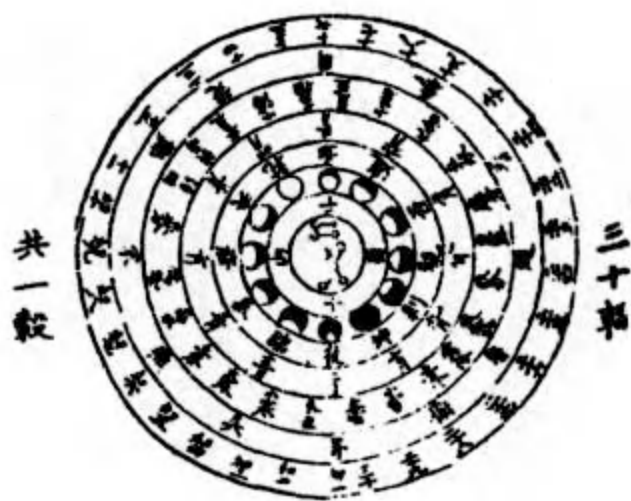
83. 六通图《修真历验钞图》



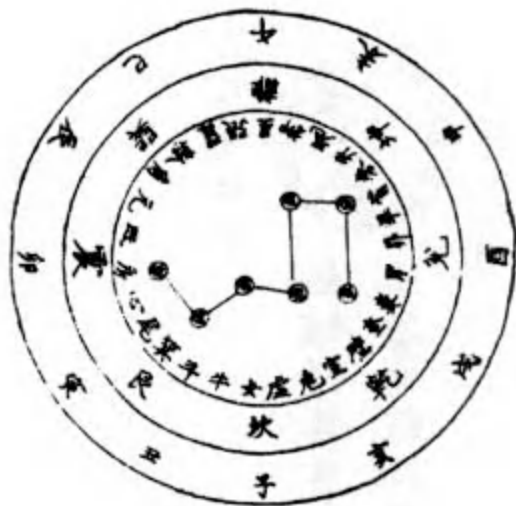
84. 金丹鼎器药物火候万殊一本之图《易外别传》



85. 周天火候图《还真集》



86. 三十五分总炁上玄图《上清灵宝大法》



87. 仰观天文图《大易象数钩深图》



88. 三十五分总炁上元图《灵宝无量度人上经大法》



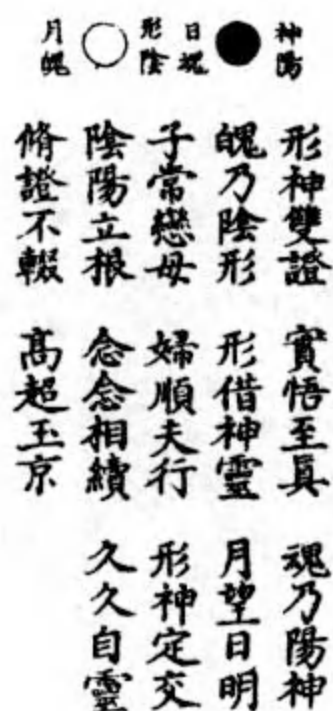


89. 金丹火候图《修真十书杂著指玄篇》 90. 先后中天总图《周易图》

金丹火候图



91. 日魂月魄图《纸舟先生全真直指》 92. 生蛇生嬰图《三元延寿参赞书》



93. 两仪图《心传述证录》



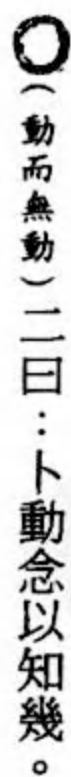
94. 人极图



95. 无极太极图(或称“体独图”)



96. 动而无动图(或称“知几图”)



97. 静而无静图(或称“定命图”)



(静而无静)三曰：謹威儀以定命。

98. 五行攸叙图(或称“凝道图”)



(五行攸叙)四曰：敦大倫以凝道。

99. 物物太极图(或称“考旋图”)



(物物太极)五曰：備百行以考旋。

100. 其要无咎图



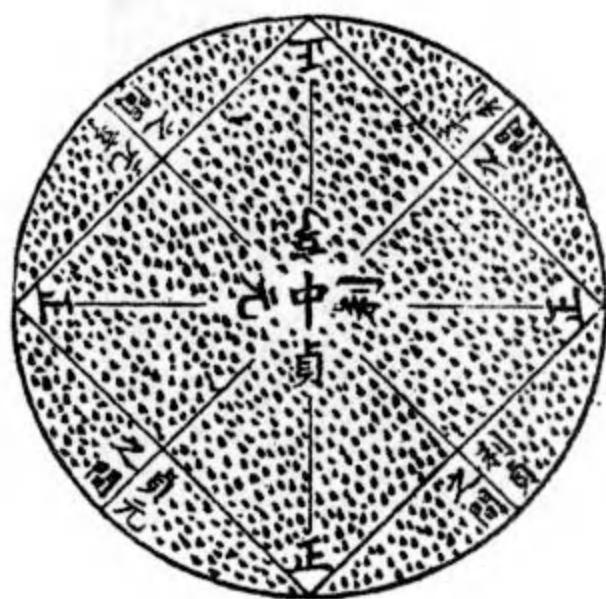
(其要无咎)六曰：遷善改過以作聖。



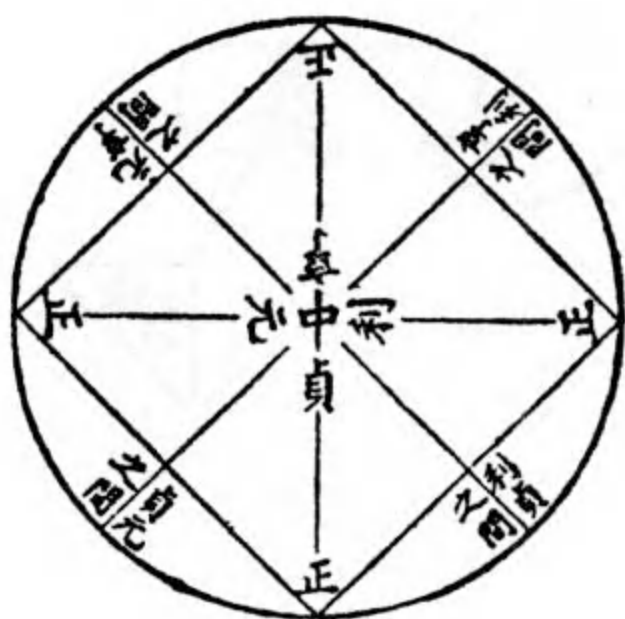
101. 旧有此图《大易象数钩深图》



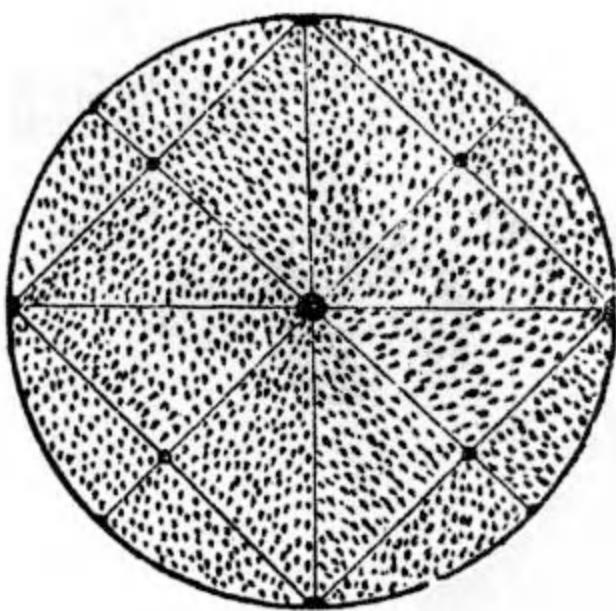
102. 浑天地间二气四德化生万物之图



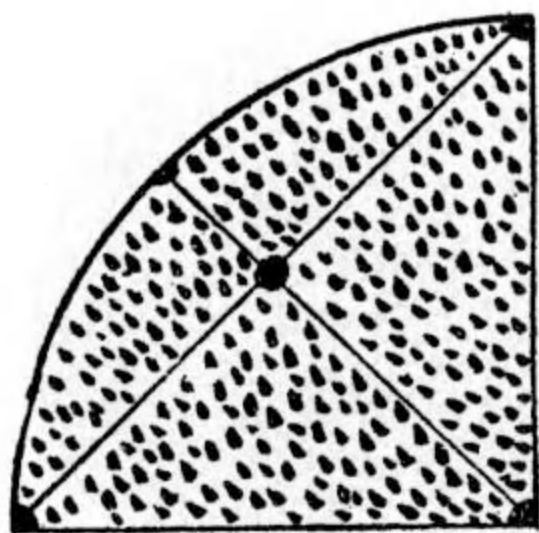
103. 二气四德顺逆交通错综熏蒸变易感触聚散卷舒以化生万物之图



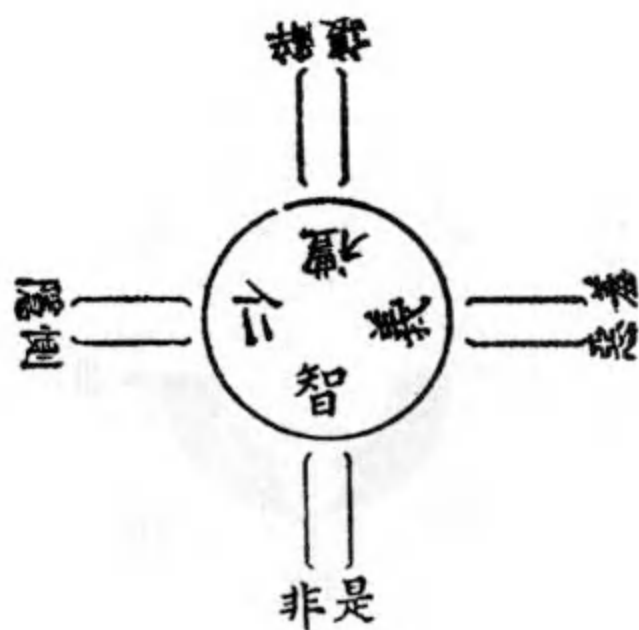
104. 万物化生于二气四德中边直屈方圆冲僻齐锐离合远近违遇大小厚薄清浊强弱高下长短疾迟全缺之图



105. 单绘一隅即元亨以见意之图



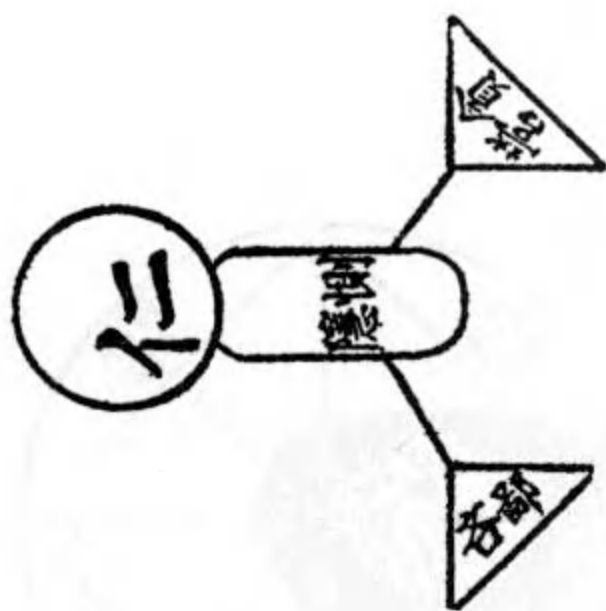
106. 孟子性情才皆善之图



107. 孟子性情才皆善为不善非才之罪图



108. 因引蔽习染一端错误之图



## 周敦颐《太极图》及其相关诠释问题

### 一、前言

周敦颐《太极图》及《图说》问题，争讼数百年，至今未已。相关的问题，大致可以区分为三类：第一类是材料的考证，如该图的来源是否为“无极图”或“太极先天之图”、《上方大洞真元妙经图》的真实性等等。关于这些问题，旧的证据已经被反复讨论过，目前又没有重要的新证据出现。近年大陆学者精研《易》图，对相关的材料考证问题多所辩论，将过去未弄清楚的部分大体上都考据清楚了。因此这类的问题应该可以暂时告一段落。这方面的工作，对于《太极图》相关问题的思考是有帮助的；当代学术界对《太极图》的讨论，亦以这一类课题为多。然而也因为研究者胸中有一“考证”的动机，以至于往往停留在考据“真相”的层面，忽略了从思想史、诠释态度等不同角度多方面思考，终而徘徊在旧说之中。

第二类是《太极图》思想体系如何解释的问题。这方面，许多写过《中国思想史》、《中国哲学史》的专家学者已有精辟深入的创见；稍感遗憾的是这些论著多著成于20世纪70年代以前，未及参考当代学者最新的论著。因此，集合多方面的见解，补前修之未备，是吾人可以继续努力的。

第三类是从思想史的角度，透过探索《太极图》诠释问题的演进历程，以对于相关观念的转变及其在思想史上的意义，作出反思。这一点，正是本文



·最希望做到的。综而言之，本文希望讨论下列四个问题：

1. 古今《太极图》图形歧异的问题
2. 思想史上《太极图》问题被重视的主要原因
3. 朱熹诠释《太极图》的方法及儒道思想的转移
4. 学术界关于《太极图》思想性归属问题的讨论

我最初之所以注意《太极图》及其相关问题并进行研究的原因，是在阅读近世儒学论著时，发觉古今各种文献所载录的《太极图》图形，彼此之间往往存在歧异。这些歧异不但很多，而且很大。这是颇不寻常的现象。周敦颐《太极图》之所以引起争议，主要就是肇因于其形体与一些道教《易》图颇相近似。后世辨析此一问题的学者，在引录图形时，对于形体结构的各个部分理应特别小心谨慎，以免失真。但事实却并不如此。于是我下决心广搜博取，从各种论著中搜集了一百多种不同的形体，观察图形的同异，阅读说解的内容，渐渐发现此一问题的复杂性。后复上溯周敦颐《通书》思想体系以及朱熹的说解，往下博观当代《易》学专家以及思想史名家的分析。最后决定撰为本文，冀能对于周敦颐《太极图》相关问题，作一较全面的总结。由于牵涉材料甚多，篇幅有限，因此引述文献，仅能说明问题即止。读者幸识之。

## 二、古今《太极图》图形的歧异

周敦颐《太极图》自南宋即存在着两种主要不同的图式结构，依各自的形构，在流传过程中又渐次影响其他的图式，而区分为两个不同的系统。其一是朱震《汉上易传》及杨甲《六经图》的样式<sup>①</sup>；另一则是经朱熹考订而流传的样式。二者之间，比较大的歧异在于前者“阴静”居上而“阳动”居下，后者

<sup>①</sup> 参朱震：《汉上易传·卦图》（《通志堂经解》本，台北：汉京文化事业有限公司，“易”一，页630）；杨甲《六经图》题为“易有太极图”（《四库全书》本，台北：台湾商务印书馆，第183册，页140）。

则是“阴静”、“阳动”并列。这两个图式，被后代学者征引，又各自衍生出不同的变异。

《太极图》全图从上到下概分为五个部分。最上一圈“○”，即朱熹的版本题为“无极与太极”的部分，为第一层；接下来是左右黑白相间相反的一圈，即清初康熙年间方迈《说易》<sup>①</sup>与毛奇龄《太极图说遗议》所称的“水火匡廓图”<sup>②</sup>，为第二层；再下来是金、木、水、火、土五行分列为五圈（五圈之下又有一小圈，合计为六圈）并有线相连的部分，即方氏与毛氏所称的“三五至精图”，为第三层；再接下来是左右分列“乾道成男”、“坤道成女”的圆圈，为第四层；最下方即标识“万物化生”四字的圆圈，为第五层。

《太极图》这五层所组成的图形中，有两个地方呈现较为复杂的形态，分别为第二、三层之间，以及第三层串联“五行”的几条线。

以下我就历来流传的各种图式，从最高一层开始，逐层往下检视。

### （一）第一层的结构问题

第一层大致有三种形式。第一种是朱熹所订定的形式（以“四部备要”本《宋元学案》为例（图1）<sup>③</sup>，圆圈“○”之上有“无极而太极”五字<sup>④</sup>；第二种是依照洪迈所持的版本，“无极而太极”作“自无极而为太极”<sup>⑤</sup>；第三种是朱震《汉上易传》（以《通志堂经解》本为例【图2】）<sup>⑥</sup>和杨甲《六经图》（图3）<sup>⑦</sup>所传的形式，“○”之上没有字，圆圈旁边标示的是“阴静”。朱熹虽然不同意洪迈

① 字子向，福建人，康熙癸酉进士，曾任萧山县知县。

② 参《太极图说遗议》，收入《毛西河先生全集》（台北：台湾大学图书馆藏萧山陆凝瑞堂藏本），第1函第8册，页3。

③ 《宋元学案》（台湾：中华书局《四部备要》本），卷十二，页1。

④ “四部备要”及各种《宋元学案》的本子都有“无极而太极”五字；历代所刊周敦颐《文集》的附图，则多缺此五字。依照朱熹的说解，其实应该有此五字；今缺如，可见只是省略而已。

⑤ 据《朱文公文集》卷七十一《记濂溪传》（《朱熹集》，成都：四川教育出版社，1996，第6册，页3694）。所记，淳熙十五年（1188年，时朱熹59岁）朱熹遇洪迈，见史传所载有“自无极而为太极”一语。朱熹称“不知其何所据而增此‘自’、‘为’二字也”。

⑥ 《通志堂经解》，“易一”，页614。

⑦ 杨甲：《六经图》（文渊阁《四库全书》本，第183册），页140。

的版本,但近现代学者,采信洪迈说法的却甚多<sup>①</sup>。无论如何,历来流传的《太极图》图式,鲜少作“自无极而为太极”<sup>②</sup>。所以在没有新证据的情况下,洪迈的版本可以暂时先不考虑。因此,就古今流传的图式而言,主要就是朱熹和朱震两大系统。照朱震的形式,“阴静”居于“阳动”之上,阴阳的关系不再是一种平行的辩证关系,而是“阴静”的位阶较高、“阳动”较低的情况。这样的形态,与朱熹的《太极图说》说解绝不符合<sup>③</sup>,却较有利于道教思想的演绎<sup>④</sup>。我们看研究道教的学者卿希泰所撰的《中国道教史》,其中引录两种《太极图》,一种引张理《大易象数钩深图》(以下简称《钩深图》)(图4)<sup>⑤</sup>,另一种引朱震《汉上易传》(图5)<sup>⑥</sup>,都是“阴静”居于最上一圈的旁边,而“阳动”居于第二、三层之间。但事实上,该书引录的,是《道藏》本的《钩深图》。至于《通志堂经解》本和《四库全书》本两种版本的《钩深图》,“阴静”和“阳动”都是平行地居于第二层的左右两旁,而非一上一下(图6<sup>⑦</sup>、图7<sup>⑧</sup>),与《道藏》本截然不同。究竟哪一种版本的形成符合张理的原意呢?目前恐怕无法给予确定的答案。但从这里已可看出,历来学者在撰著中引录《太极图》时,是依照各人的理解不同而有所选择的。除了上述的三种形式外,也有很多引录《太极图》的著作,最上一圈的上下左右都没有“无极而太极”或任何文字。读者可以将之视为朱熹形式的一种省略。当然,这样做也可以避免在朱熹与洪迈两个版本之间作出选择的麻烦。

① 如张立文说:“‘无极’是周敦颐哲学逻辑结构的最高范畴,它既是宇宙万物的本源,亦是人类社会最高的道德伦理原则。‘无极’作为‘无人身的理性’,它必须自己安置自己,这个‘安置’便是‘自无极而为太极’。”(氏著:《宋明理学逻辑结构的演化》,台北:万卷楼,1993,页207)

② 据束景南在《周敦颐〈太极图说〉新考》(《周易研究论文集》,第3辑,北京:北京师范大学出版社,1990,页230-247。原刊《中国社会科学》,1988年第2期)一文中考证,洪迈的版本是“作伪”的。

③ 朱熹的说解详下文。

④ 道教思想虽重元气,唯其重要观念多本于《老子》。《老子》一书有“无为”、“致虚极,守静笃”的思想。静、虚、无,属阴,动、实、有,属阳。道教思想深受《老子》,而有置“阴”于“阳”之上的观念。

⑤ 卿希泰主编:《中国道教史》,第2卷(成都:四川人民出版社,1992),页701。

⑥ 《中国道教史》,第2卷,页701。

⑦ 《通志堂经解》,“易九”,页5013。

⑧ 《四库全书》,第25册,页3。



## (二) 第二层的结构问题

第二层的结构为一黑白相间、左右相反的圆圈,表述的是一个离卦居左而一个坎卦居右的圆形体。照毛奇龄的讲法,这部分的图形名为“水火匡廓图”(图8)<sup>①</sup>,是五代彭晓注《参同契》时所作<sup>②</sup>。毛氏的论点已多次被学者指出其谬误,但可惜至今仍有学者征引其说法以为依据<sup>③</sup>。当然,《道藏》所收彭晓的著作实并无《太极图》一类的图<sup>④</sup>,但这也并不代表毛氏的说法没有来历。毛氏是浙江省萧山县人,和余姚、鄞县(今宁波)等四明地区的学者同属浙东人,地域上的距离很近。毛氏曾参与过康熙七年(1668)在绍兴由黄宗羲召开的证人讲会<sup>⑤</sup>。黄宗羲、宗炎兄弟虽治儒学,但都精研道教文献。宗羲著《易学象数论》,内容虽以辩卦气、《易》图、象数为主,但像天根月窟、纳甲等理论,亦颇有道家思想或道教丹术旨趣。因道教中人推尊“三玄”,《易》居其一,如《易》有图书之学,而道教典籍三洞十二类<sup>⑥</sup>中,即有“灵图”一类,其中亦收录儒者《易》图著作。宗炎著《图学辩惑》,称《太极图》出自陈抟刻于华山石壁的“无极图”(图9)<sup>⑦</sup>,为丹家修炼之用。宗羲的学生仇兆鳌撰有《参同契集注》(二卷),校勘过《参同契真义》。这一批浙东学者彼此之间都

① 毛奇龄:《太极图说遗议》,页2。

② 研究思想史或《易》图的学者都知道《道藏》中所收录彭晓的著作中并无任何诸如“水火匡廓”一类的图。《续金华丛书》本《周易参同契通真义》卷下有“日象”(圈中有一金乌)、“月象”(圈中有一玉兔)、“明镜之图”等三幅图,与《太极图》无关。

③ 按奇龄称魏伯阳《参同契》中有“水火匡廓”与“三五至精”两图,实则传本《参同契》原本并无图。但大陆学者论述《太极图》图者却有不少仍沿用此一说法。毛奇龄的讹误,请参李申《易图考》(北京:北京大学出版社,2000)第一章“《周氏太极图》源流考”十至十三小节,页30-37。

④ 《道藏》所收彭晓的著作仅《周易参同契分章通真义》三卷,而其中有“日精”、“月魂”图,“金镜之图”等。

⑤ 黄宗羲于康熙六年(1667)在绍兴恢复证人讲会。翌年宁波万氏成立证人书院,邀宗羲赴讲。奇龄则赴绍兴参加仍然举行的证人讲会,而与邵廷采结识,即廷采《谒毛西河先生书》所记“康熙七年六月初吉,望见光颜于古小学”一事。“古小学”即前年宗羲恢复证人讲会之所在地。参《思复堂文集》(台北:华世出版社,1977),下册,页607。

⑥ 三洞为洞真、洞玄、洞神三部,十二类为每洞各十二部类,总计三十六部类。十二类分别为本文、神符、玉诀、灵图、谱录、戒律、威仪、方法、众术、记传、赞颂、章表。

⑦ 黄宗炎:《图学辩惑》(《四库全书珍本》7集,第6册),页31-32。

研究儒学,而又同时涉猎道教,讨论过《易》图,对儒道关系相关的看法,可能有共同的来历。我的所谓来历,不是说一定有确切的材料和来源,也有可能是来自明代末年流传于浙江地区的属于道教的某种文献。研究《易》图的人都知道,宋代《易》图以白色代表阳,以黑色代表阴。冯友兰《中国哲学史新编》照着毛奇龄的讲法解释“水火匡廓图”,其中左离右坎的图形是“取坎填离”。冯氏说:

这个图黑白相间。……左边一半是阳阴阳,就是一个离卦。右边一半是阴阳阴,就是坎卦。“取坎填离”,就是把坎卦中的那个阳爻取过来,填在离卦之中,替代那个阴爻。这样左边那一半就成为乾卦,右边那一半就成为坤卦。这就是所谓“取坎填离”。<sup>①</sup>

在这里暂且不论这个图形是否出自道教,又是否为“水火匡廓图”。如果“取坎填离”一词是存在而且可靠,冯氏的解释就未为完整。坎卦中间的阳爻取过来填在离卦中的阴爻位置,亦即二卦的中爻互换,变成左乾右坤。“左乾右坤”的状态和水火、坎离、阴阳、动静是一种什么关系呢?从左离右坎变为左乾右坤的意义又何在呢?这些,冯友兰都未讲到。因此,这个解释只讲了一半,并没有讲完。我认为,这里有两个可能。如果依照冯友兰的讲法,“取坎填离”进一步变而为“左乾右坤”,和道教内丹修炼的原理有关,讲的是自“坎离交媾”(即丹术所谓“小周天功”)晋升至“乾坤交媾”(即丹术所谓“大周天功”)的修炼过程。如果此说成立,则这个图形(水火匡廓)确实是属于道教丹术的图,经周敦颐借用而成为《太极图》的一部分。另一个可能是,依照传统中国语文的习惯,“取坎填离”和“取离填坎”是一样的,意指取坎而助离、取离而助坎,亦即水火互济互补的意思。水火互济,在《易》卦中第六十三卦“既济”䷾即如此。汉魏《易》家讲卦气的学者如虞翻就认为这一卦是阴阳爻分布最理想的状态<sup>②</sup>。在

① 《中国哲学史新编》(北京:人民出版社,1989),第五十一章“道学的前驱——周惇颐 and 邵雍”,第5册,页55。

② 汉魏《易》例汇集于李鼎祚《周易集解》一书。虞翻“成既济定”一节,参屈万里:《先秦汉魏易例述评》(台北:台湾学生书局,1969),卷下,“虞氏卦变”一节,页137-138。

道教丹术之中,水火互济亦是一个要旨。换言之,用“水火互济”来解释“取坎填离”,在《易》学史和道教史上也有清楚的来历和证据。不过话说回来,我认为“取坎填离”这个图形出现后,后来的学者的确曾经有过误解。因为后来有若干流传的“太极图”,“左离右坎”的部分确实变成了近似于“左乾右坤”,左边离卦的中爻(即黑色的部分)都变得非常细,而右边的坎卦,白色部分近乎消失,几乎变为全黑。(雄按:宋代《易》图的通用符号,黑色代表阴,白色代表阳。)骤眼看去,就是“左乾右坤”的形体。《四库全书》本杨甲《六经图》(图3)、《易经集成》所收《道藏》本(图10)<sup>①</sup>以及《通志堂经解》所收张理《大易象数钩深图》(图6)、万历四十三年刊本吴继仕《七经图》(图11)<sup>②</sup>、《道藏·洞真部·灵图类》所收《周易图》所载“周氏太极图”(图12)<sup>③</sup>等文献所载录的“太极图”图形,甚至《道藏·洞玄部》《上方大洞真元妙经图》的“太极先天之图”(图13)<sup>④</sup>均如此。这些都是晚出的变形,它们和“太极图”其他部分的变形是一样的,都显示了儒道思想相互间转移的痕迹(参下文)。至于《通志堂经解》所收元朝熊良辅《周易本义集成》一书所引录图式的第二层,共由四个断断续续的圆圈组成,完全看不见表述“阴”的黑色部分和表述“阳”的白色部分(图14)<sup>⑤</sup>,距离“左离右坎”的形态更远,显示绘制图形者根本不了解左离右坎的含义。这又是更进一步的变形。

### (三) 从第二层到第三层的结构问题

第二、三层之间,据朱熹的诠释,应该是两条交叉的线,分别将第二部分“阴静”的一端引到第三部分“火”的一圈,将“阳动”的一端引到第三部“水”的一圈。然而,在各种文献所载录的图式中,交叉的部分有些图式变形而成

① 张理:《大易象数钩深图》,无求备斋《易经集成》(台北:成文出版社,1976),第144册,页2。

② 吴继仕:《七经图》,《四库全书存目丛书》(台南:庄严文化事业公司,1996),“经部”一五〇,页351。

③ 《周易图》,《正统道藏》(台北:新文丰出版社,1988),第4册,页663。

④ 《正统道藏》,第11册,页0487。

⑤ 熊良辅:《周易本义集成》,《通志堂经解》,“易八”,页4480。



为朝上的半圆(如图 15<sup>①</sup>、图 16<sup>②</sup>);有些则变成一个独立的圆圈(图 17<sup>③</sup>、图 18<sup>④</sup>、图 19<sup>⑤</sup>);或为一椭圆,其中有“阳动”二字(图 20)<sup>⑥</sup>;有些图式是一个倒三角形(如图 21<sup>⑦</sup>、图 22<sup>⑧</sup>);甚至有作正三角形的(图 23)<sup>⑨</sup>。唯自元朝以来,即出现第二、三层之间的线条消失的图形,等于两层间完全隔断,前引熊良辅《周易本义集成》(包括《通志堂》本【图 14】及《四库》本【图 24】<sup>⑩</sup>)及张理《大易象数钩深图》(包括《通志堂》本及《四库》本,参图 6、图 7)均如此,因此后来许多文献的引录,也都受到这种形式的影响(如图 25<sup>⑪</sup>、图 26<sup>⑫</sup>、图 27<sup>⑬</sup>、图 28<sup>⑭</sup>、图 29<sup>⑮</sup>)。也有作一背对背的两个半圆形(如图 30)<sup>⑯</sup>。假设朱熹的图式和解说都是正确的,则后世流传的朱震图式,就应该是朱熹图式通行以后,渐渐变化而成的。

第三层“五行”即五圆圈之间的线,诸家引录,至为混乱。首先,“五行”之下复有另一圆圈,和第二、三层诸线条连系一起,居于最下方即“木”与“金”之间,即朱熹《太极图解》称之为“此无极二五所以妙合而无间也”的部

① 孙奇逢:《理学宗传》光绪六年浙江书局刊本(济南:山东友谊书社,1989),页 159。

② 赵瑞民:《〈水火匡廓图〉、〈三五至精图〉考辨》(《道教文化研究》第 1 辑,北京:书目文献出版社,1995),页 27。

③ 王昶:《六经图》,《四库全书存目丛书》,“经部”一五三,页 5。

④ 杨魁植:《九经图》,《四库全书存目丛书》,“经部”一五三,页 476。

⑤ 陈寒鸣:《周敦颐〈太极图说〉渊源新探》,《朱子学刊》,1991 年第 2 辑(总第 4 辑)(1991 年),页 42。

⑥ 张立文:《宋明理学研究》(北京:中国人民大学出版社,1985),页 107。

⑦ 吴康:《周濂溪学说研究》,收入项维新、刘福增主编:《中国哲学思想论集·宋明篇》(台北:牧童出版社,1997),页 124。

⑧ 冯友兰:《中国哲学史》(台北:台湾商务印书馆,1993),页 821。

⑨ 董俊彦:《周敦颐》,王寿南主编:《中国历代思想家》(台北:台湾商务印书馆,1978),第 5 册,页 2859。

⑩ 熊良辅:《周易本义集成》,《四库全书荟要》(台北:世界书局,1986),第 12 册,页 232。

⑪ 江为龙等辑:《朱子六经图》,《四库全书存目丛书》,“经部”一五二,页 160。

⑫ 仇兆鳌:《参同契集注》,《道藏精华》(台北:自由出版社,1979),第十三集之一,页 557。

⑬ 罗光:《中国哲学思想史》(台北:先知出版社,1976),第 3 册,页 82。

⑭ 陈庆坤等编:《中国哲学史通》(吉林:吉林大学出版社,1995),页 370。

⑮ 侯外庐、邱汉生、张岂之主编:《宋明理学史》(北京:人民出版社,1984),上卷,页 55。

⑯ 杭辛斋:《易楔》,《易经集成》,第 147 册,页 12。

分。接着,据朱熹所订的长沙本《通书》的形体,以及他于淳熙十五年(1188)所刊布的《太极图解》,第二部分“阳动”之下一曲线延伸至于第三部分之“水”一圈,“阴静”之下一曲线延伸至于第三部分之“火”一圈。换言之,“水”与“火”之间并没有一直接的线将彼此相连。而自“水”一圈引出三条线,一条连到右下方的“金”,一条连到最下方居中的圆圈,一条绕过中间的“土”而连到左下方的“木”。自“火”一圈亦引出三条线,一条连到左下方的“木”,一条连到最下方居中的圆圈,一条连到“土”再连到右下方的“金”。以上是朱熹的图式。

至于朱震《汉上易传》的线则稍稍不同,“阳动”成为第二、三层之间独立的部分,而且第三层所有的线都是直线,“水”连到“木”的线也与居中的“土”相连,而不是像朱熹图式那样绕过去(此依《通志堂经解》本,参图2)。《四库全书》本杨甲《六经图》也是“阴静”居上而“阳动”居下,形态与朱震图式相同,但“阳动”变成一个独立的圆圈,居于“水”与“火”相连的线之中(图3)。近世学者引述的《太极图》图式,依照各人的差异,从较大的不同看,还可区分为三种。

第一种是线比较少了。如陈庆坤等编《中国哲学史通》所引的图式,第二、三层之间的线、最下方居中的圆圈连到“金”与“木”的线都消失了(图28);陈钟凡《两宋思想述评》引朱震的图式,右上方的“水”和右下方“金”之间的线,以及“水”至于“木”之间的线无故遗漏了(图31)<sup>①</sup>。

第二种是线比较多了。主要是由中央“土”的部分,延伸至于居下方的小圆圈,如李申《周易与易图》引《宋元学案》(图32)<sup>②</sup>,赵瑞民《〈水火匡廓图〉、〈三五至精图〉考辨》(图16)。

第三种是最下方居中的圆圈与第四层的圆圈相连。此形体则宋刻本《元公周先生濂溪集》已如此(图33)<sup>③</sup>,余如《四库》本朱震《汉上易传·卦

① 台北:华世出版社,1977。页44。

② 李申:《周易与易图》(沈阳:沈阳出版社,1997),页145。

③ 《元公周先生濂溪集》,《北京图书馆古籍珍本丛刊》(北京:书目文献出版社,1988),第88册,页26。

图》(图 34)<sup>①</sup>亦如此。相同的情况并参图 1、图 10、图 35<sup>②</sup>、图 36<sup>③</sup>。流传朱熹所订的图式,这个部分有些是分离的,而朱震图式则是自下而上包覆的(图 2),那么二圈相连,就是介乎于两者之间的情况。

关于第三层,除了线条较少以外,诸家引用版本、形体不同,也是严重的问题。早在清代,杨魁植《九经图》(图 18)所引的图形,不但第二、三层之间出现一独立之小圆圈,而且“五行”部分的线条竟向下连接“乾道成男,坤道成女”的圆圈,呈现极为奇特不合理的形构(图 18)。近世的著作如侯外庐(1903—1987)等编《宋明理学史》上卷引黄宗炎的图式(图 29),形态与陈庆坤(图 28)的大致相同,但与《四库全书》本黄宗炎《图学辩惑》(图 37)<sup>④</sup>的形体却大不相同;又《宋明理学史》引朱震的图式(图 38)<sup>⑤</sup>,与前引《通志堂》本及《四库》本朱震《汉上易传》的亦绝不相同。张立文《宋明理学逻辑结构的演化》一书引《性理大全》所录的《太极图》(图 39)<sup>⑥</sup>,与万历本《性理大全》的图形(图 40)<sup>⑦</sup>亦绝异。再如石训、姚瀛艇等编著《中国宋代哲学》所描绘的《太极图》,“水”、“火”、“金”、“木”被一大圆形圈圈串连起来,原本居中最下方的圆形被提升到大圆圈之中(图 41)<sup>⑧</sup>,与杭辛斋《易楔》载录的图形(图 30)近似,均不知用意为何。朱伯崑《易学哲学史》引周敦颐《太极图》,将“五行”的构图绘画成一正方形(图 42)<sup>⑨</sup>,似是依据杨甲《六经图》,而非传本周敦颐《通书》;罗光《中国哲学思想史》所引《太极图》的形体,“水”、“火”、“金”、“木”由两条线交叉串联起来,交叉点恰好穿过中间的“土”,也显得极奇特,不知依据何种版本而成(图 27)。项维新、刘福增主编《中国哲学思想论集》“宋明篇”所收吴康《周濂溪学说研究》引《太极图》,竟然将之横向放置

① 朱震:《汉上易传·卦图》,《四库全书》,第 11 册,页 313。

② 薛侃:《图书质疑》,《四库全书存目丛书》,“经部”三,页 706。

③ 李申:《太极图渊源辨》,《周易研究》,1991 年第 1 期(总第 7 期),页 22。

④ 黄宗炎:《图学辩惑》,页 34。

⑤ 侯外庐、邱汉生、张岂之主编:《宋明理学史》,引朱震,页 55。

⑥ 张立文:《宋明理学逻辑结构的演化》,页 314。

⑦ 《性理大全》(明万历二十五年师古斋刊本),卷一,页 1。

⑧ 石训、姚瀛艇等编著:《中国宋代哲学》(郑州:河南人民出版社,1992),页 561。

⑨ 朱伯崑:《易学哲学史》(北京:华夏出版社,1995),第 2 卷,页 86。



(图 21),完全违背了古今流传所有的《太极图》式,也破坏了传本《太极图》以及同类的其他《易》图借由“由上而下”的形体表现天人关系、宇宙化生历程的精神,可谓不可思议。不知是原著即如此抑或出于编者改订。

至于第四层,朱熹和朱震两大系统的主要不同点,是朱熹的图式为一完整的圆形;而朱震图式(《通志堂》本),则为一个向上开口的椭圆形,上方开口处嵌入“五行”图形下方居中的圆形。

#### (四) 余论:以朱震图式为例

以下再以朱震《汉上易传》的周敦颐《太极图》为例,《通志堂》本与《四库》本的形体已稍有不同。兹再胪列 12 种自称引自朱震图式的著作如下:

1. (清)张惠言(1761—1802)《易图条辨》引(图 43)<sup>①</sup>
2. 陈钟凡《两宋思想述评》(1977)引(图 31)
3. 侯外庐等编《宋明理学史》上卷(1984)引(图 38)
4. 张立文《宋明理学研究》(1985)引【共两种,一为引自毛奇龄《太极图说遗议》(图 20),一为所称今存朱震《汉上易卦图》之形(图 44)<sup>②</sup>】
5. 陈寒鸣《周敦颐〈太极图〉渊源新探》(1991)引(图 19)
6. 李申《太极图渊源辨》一文(发表于 1991)引(图 36)
7. 卿希泰主编《中国道教史》第二卷(1992)引(图 5)
8. 徐芹庭《易图源流》(1993)引(图 45)<sup>③</sup>
9. 梁绍辉《周敦颐评传》(1994)引(图 46)<sup>④</sup>
10. 朱伯崑《易学哲学史》(1995)引(图 47)<sup>⑤</sup>
11. 李养正《道教经史论稿》(1995)引(图 48)<sup>⑥</sup>

① 张惠言:《易图条辨》,《易经集成》,第 146 册,页 35。

② 《宋明理学研究》,页 108。

③ 徐芹庭:《易图源流》(台北编译馆,1993),页 400。

④ 梁绍辉:《周敦颐评传》(南京:南京大学出版社,1994),页 111。

⑤ 《易学哲学史》,页 88。

⑥ 李养正:《〈太极图〉、〈无极图〉、〈太极先天图〉蕴义及源流考》,《道教经史论稿》(北京:华夏出版社,1995),页 42。

12. 林忠军《周敦颐〈太极图〉易学发微》(1998)引(图 49)<sup>①</sup>

《通志堂经解》本及《四库全书》本朱震《汉上易传》的图式，“阳动”居于“水火匡廓图”之下，并不是一个独立的圆圈；二者之间的差异则在于：《通志堂》本第四层“乾道成男，坤道成女”的一圈，并不是圆形，而是向上开口、包覆着第三层“五行”居中最下方的圆圈的下半。上述所引 12 种引录朱震系统《太极图》图式的著作共 13 幅图，其中图 36、图 49 与《四库》本相同，只有图 44、46、47 等三种与《通志堂》本相符。（李申的图式清楚地注明引自《四库》本。）其余诸图都呈现与两种《汉上易传》版本截然不同的面貌。徐芹庭的图式与张惠言的相同；李养正的图式与毛奇龄（张立文所引，图 20）、卿希泰（图 5）的相同，可能就是引自卿希泰。上引的 13 幅图中，“阳动”大多变成一独立圆圈，与两种《汉上易传》均不同，而更接近于杨甲的图式；或第四层变成一独立的圆圈，其余的或多了一些线、或缺了一些线。朱震系统《太极图》的特色在于“阴静”居上，“阳动”居下，并不是分列于“水火匡廓图”的左右边。这一点诸家俱无异辞。独有陈寒鸣的图式（图 19），自称引朱震，但“阳动”、“阴静”竟为平行两旁，而且左右颠倒，可以确定是严重的错误。余如元朝王申子《大易缉说》，“五行”居中最下方的圆圈与“乾道成男、坤道成女”圆圈之间出现了四条线（图 50）<sup>②</sup>，不见于其他的图形，则可以判定是偶然的变体。

混乱的情况还不止于此。如林忠军《周敦颐〈太极图〉易学发微——兼与任俊华等先生商榷》一文，引录的是朱震的图式（图 49），讲解的却是朱熹的图式<sup>③</sup>。

① 林忠军：《周敦颐〈太极图〉易学发微——兼与任俊华等先生商榷》，刘大钧主编：《大易集述》（成都：巴蜀书社，1998），页 94。

② 王申子：《大易缉说》，《四库全书》，第 24 册，页 62。

③ 按朱震图式的特点是“阴静”居上，二、三层之间没有像朱熹图式那样，有两条交叉的曲线，将第二层右边的坎卦引导去第三层左上方的“火”，又将第二层左边的离卦引导去第三层右上方的“水”，而是“阳动”变成一小椭圆、居于第二、三层之间。但林氏于后文解说第三层时，却称“‘∪’表示阳之变，‘∩’表示阴之合”。这两句话只能适用于朱熹所订的《太极图》式，和朱震的绝不相同。读者请参阅林忠军：《周敦颐〈太极图〉易学发微——兼与任俊华等先生商榷》，《大易集述》，页 94-95。

又如张立文 1985 年出版的《宋明理学研究》页 115 载录的一幅《太极图》(图 51)<sup>①</sup>,与其于 5 年后发表的另一篇论文《朱陆无极太极之辩——周敦颐〈太极图〉与〈太极图说〉的矛盾》<sup>②</sup>所引述的《性理大全》图式相同。至 1993 年张氏出版《宋明理学逻辑结构的演化》一书时,再次引录《性理大全》的图式(图 39),大致与前两次引录的相同,只不过“金”、“水”和中间居下方的圆圈之间的线,不知为何却消失了。还有更重要的是,张氏所引的《性理大全》图式,与明万历二十五年师古斋刊本的《性理大全》的图式(图 40)亦不相同。不知道张氏根据的,又是哪一个版本?

上述这些混乱的状况,代表什么呢?就是代表大部分的学者在引用《太极图》时警觉性是很低的,甚至是任意的、敷衍的。既没有去觉察历来流传《太极图》图式的多样性,也没有先从周敦颐的思想,亦即《太极图》的理论背景入手,逐步细部地分析图形,以至于无法判断应该采用那一种形体。

### 三、《太极图》问题的焦点

在《五经》之中,《周易》论述天道形上思想最详,而《系辞传》、《文言传》等又常被宋代理学家讨论及引述,为宋代理学形上思想重要的文献依据。周敦颐、邵雍、二程等北宋最重要的几位理学家,都深研《易》理,并有重要著作传世。就本文所讨论的周敦颐及其著作《太极图》、《图说》及《通书》而言,据潘兴嗣为其所撰《墓志铭》,周敦颐“作《太极图》、《易说》、《易通》数十篇”,其中《易说》、《易通》已不见于后世。传世的《通书》,据冯友兰的看法,是结合《易说》、《易通》而成。朱熹以潘《铭》为主要依据,重订《太极通书》,特置《太极图》于篇首,称《通书》:

与《太极图说》并出,程氏以传于世。而其为说实相表里,大抵推一

① 《宋明理学研究》,页 115。

② 该文于 2000 年 1 月首次发表于《孔孟月刊》,28 卷 5 期,同年 6 月又发表于《中国文化》2 期。



理、二气、五行之分合，以纪纲道体之精微，决道义文辞禄利之取舍，以振起俗学之卑陋。<sup>①</sup>

换言之，朱熹之所以极推重周敦颐者，不但以其为二程之先辈，启伊洛之先声，更在于其著述“纪纲道体之精微”，建构宋代道学形上体系最重大之关节。而推究周敦颐学说最重要者，则系在于《太极图》及《通书》所论“一理、二气、五行之分合”。据朱熹的见解，《太极图》既奥义深微，甚至“程氏之书，亦皆祖述其意”<sup>②</sup>，其在宋代理学，实居于无可取代的首要位置。

试从此一史实推论：若朱熹及诸儒能证明《太极图》确为周敦颐自著，且其中主旨确然出自《周易》，则宋代理学形上理论架构与先秦儒家正统学说之间的一致性，可得保证，其绝对正统的地位亦可得确立；相反地，若反驳者能证明《太极图》与道教中人（陈抟）及道教文献（如“无极图”、《上方大洞真元妙经图》）有直接渊源，则无异表示宋代理学形上理论架构最重要之部分，实系源出道教，甚或系道教产物，而宋代理学于二千年儒学之地位，亦不难动摇矣<sup>③</sup>！钱穆先生曾说：

明清以来，驳击图象之说益烈。遂谓濂溪太极图康节先天图皆源出方外，因谓宋儒即和尚道士之变相。其说至今，更为时流所信。余曾

① 《朱熹集》，第7册，页4209。

② 同前注引书，页3967。

③ 如周世辅在所著《中国哲学史》第三章“近代哲学思想”中接受了黄宗炎和毛奇龄的观念，认为周敦颐《太极图》源出道教：“考周濂溪《太极图》，乃得之于道教，原为方士炼丹之用，其作用是由下而上的，周子颠倒其次序，由上而下，以说明宇宙万物发生及演变之历程，言他人所未言，这算是‘援道入儒’，并且是返道教于道家的新学问。”（台北：三民书局，1988，页298。）周世辅所谓“援道入儒”，指的是《太极图》虽为儒家思想之本体论，但其内涵实属于道教。因此他说：“西洋哲学中的本体论(ontology)以研究宇宙之本体及其性质或元素为对象。换言之，即在研究宇宙万物之根源。儒家的《论语》、《大学》及《孟子》七篇，很少有作这种探论，惟《易经》天人并论，老、庄、列及阴阳家均注意及此，周濂溪融会各家，著《太极图说》，明天理之根源，究万物之终始，遂为儒家创造了一种具体的本体论。”（页297）前面一段话清楚地指出《太极图》源出道教，这段话称《易经》是儒家典籍，天人并论，周子“融会各家”，为儒家创造一种具体的本体论。推究其意，无异认为此种儒家之本体论，其实是道教的产物。

论宋学渊源，大本决非出于方外。<sup>①</sup>

钱先生这段话，可以说直接道出了问题的重心所在：《太极图》、《先天图》源出方外，竟引致“宋儒即和尚道士”的推论，则敦颐学说牵涉宋代理学的“大本”，亦可思过半矣。然则《太极图》的来历与思想内涵，成为思想史上重要问题的真正原因，就是在于其关系到宋代理学价值的确立与否。而此一原因所涉及的思想史背景，实即系本书《〈易图明辨〉与儒道之辨》所论及的“儒道之辨”。

最早讲述北宋《易》学传授谱系的是南宋的朱震。他指出《先天图》的谱系为陈抟、种放、穆修、李之才、邵雍；“河图洛书”的谱系为种放、李溉、许坚、范谔昌、刘牧；《太极图》的谱系则是穆修、周敦颐、二程<sup>②</sup>。据李申的分析，朱震指出这些谱系，而推源陈抟，其用意并非论证宋代《易》图之学系源出道教；相反地，他力证象数《易》为儒门《易》学正宗，至王弼“杂以老庄之言”，始流入道教异端；至陈抟而始重新阐明象数《易》，并传授新的《易》学统绪。因此朱震所推尊之陈抟，实非一修炼于华山的道士，而是一有功于《易》学的儒生<sup>③</sup>。此又可证明我所说的，围绕着《太极图》的相关思想史的问题，始终都与“儒道之辨”存在密切的关系。

### （一）《太极图》争议点：无极、太极及其他

自朱熹表彰《太极图》以后，引起了历时数百年的辩论，大致依时代先后区别，可分为7个主题：

1. 《通书》有无《太极图》之争
2. 朱震、朱熹《太极图》形体之异同
3. 朱熹“无极而太极”与洪迈“自无极而为太极”的版本之异同

① 钱穆：《论太极图与先天图之传授》，收入《中国学术思想史论丛（五）》（台北：东大图书公司，1978），页73。

② 《宋史·朱震传》所载《进汉上易表》，参《宋史》（台北：鼎文书局，1970），卷四三五，页12908。

③ 《易图考》，第一章“《周氏太极图》源流考”，页44。

4. 朱熹、陆九渊“无极”、“太极”之辩
5. 朱熹、度正关于《太极图》源流的考辨
6. 明末清初《易》图之辨：黄宗炎《图学辩惑》称《太极图》源出于“无极图”
7. 明末清初《易》图之辨：毛奇龄《太极图说遗议》称《太极图》源出于《上方大洞真元妙经图》的“太极先天之图”

关于第一点，将于本文第“四”节讨论。

关于第二点，我认为朱震的图式将“阴静”置于“阳动”之上，“阴”的位阶高于“阳”，与《图说》阴阳并立的主要概念实不符合。学者或谓《图说》中有“主静”一语，似可为“阴静”尊而“阳动”卑之证；然而此二字之下，周敦颐原注“无欲故静”，这恰好证明了周敦颐所强调“主静”之原义，并不是重“阴”轻“阳”而是“无欲”。

关于第三点朱熹与洪迈版本异同的问题，如前文所述，“自无极而为太极”的版本只出现于洪迈史传之中，历来也鲜少被称引《太极图》者所接受。在没有新证据出现的情形下，研究者暂不宜采信洪迈的版本。

关于第四点“无极”一词的争议问题，实是整个问题的最重要之处。此二字之解释，历来不过两说，一是认其为名词，就是“无极”为“太极”之上居更高位阶的概念，是“太极”的来源。这样讲，《太极图》所讲述的宇宙根源就是“无”。陆九渊就是认为《太极图》此一概念有这种嫌疑，在太极之上加一无极，是“头上安头”<sup>①</sup>，就是说，如果“太极”已经是一个宇宙开端，不应该在这之上又加上另一个开端。另一说则认为其为状词（即形容词），是形容太极之“无声无臭”。朱熹就持此说。他在解《太极图》时特别说“非太极之外，复有无极也”。这个问题成为朱陆鹅湖之辩“道问学”“尊德性”之争以外另一个争议点，也困扰了后世无数的学者<sup>②</sup>。后来赞成陆九渊讲法的讲者，既

① 参《宋元学案》，卷十二“濂溪学案下”“附朱陆太极图说辩”，收入《黄宗羲全集》（杭州：浙江古籍出版社，1986），第3册，页607-616。

② 朱陆释“太极”的歧异问题，读者可参戴君仁：《朱陆辩太极图说之经过及评议》，收入《梅园论学集》（台北：台湾开明书店，1970）。



认为周敦颐《太极图》所讲的“无极”是实实在在来自道教的概念，是名词而非状词。于是多转移其注意力于文献考据，设法找出“无极”一词的确切来源。黄宗炎《图学辩惑》论《太极图》出于华山石壁上的“无极图”，即出于此一动机。但事实上，朱陆的争议，更多部分是属于哲学概念的范畴，是文献的考据无法解决的。《太极图说》短短数百字，从宇宙本体的问题一路讲下来，讲到中正仁义，君子小人，这整个架构是拆不开的。周敦颐强调的也正是这个本末一体的架构。不过，既要著成文字，则不能不有叙述之先后次序；既有叙述之先后次序，则又不免会予人分解的印象。这是开示哲学概念所无法避免的一种困难。关于这一点，戴景贤《周濂溪之〈太极图说〉》一文讲得很好。他说：

濂溪之既分说，又欲合一，……既以太极与阴阳分别体用，又恐人遂以为用之外尚有所谓本体，或用之先尚有所谓本体，故又提出“无极”二字，谓太极本无极也。<sup>①</sup>

周敦颐所用的是哲学的表述方式，其终极关怀亦为哲学的关怀，此所以其深致意于本体的描述，而《太极图说》自“太极”讲到“人道”，最后讲到“原始反终”、“死生之说”，其意正在于使学者从生命之生死，以体验宇宙之终始；亦从体知宇宙之终始、了知生命之生死。义理的阐释，至于篇末，又复与篇首相呼应。这是周敦颐一种圆融的描述。因此，后世研究哲学思想的学者，多从这一角度接受朱熹的观点，如范寿康也直接说：

宇宙的根源是太极。太极，从它的无始无终、无声无臭方面看，又叫做无极。<sup>②</sup>

这是说“太极”的性质是“无始无终、无声无臭”的，所以称之为“无极”。戴景贤亦说：

① 本文原载《易经研究论集》（台北：黎明文化事业公司，1981）。本文引自黄寿祺、张善文编：《周易研究论文集》（北京：北京师范大学出版社，1990），第3辑，页204。

② 《中国哲学史纲要》（台北：台湾开明书店，1979），第二章“宋明儒家思想的概要”，页306。

所谓“无极”者，“极”指“太极”言，太极本无极者，犹云“本无此太极”也。极之本义，本指屋之正中至高处，所谓栋也。故引申有原始、枢极之义。若以体用之观点言，体乃用之依准，有体斯有用，故极可指体，体兼有极之义。若“太”者，则“至高无上”之谓也。然所谓有体斯有用，体为用之依准者，亦止是人之语言必如此说，体固不可舍用而独存，若将体用分离，则体非体，而用亦非用矣。此乃因人之语言有偏至，说此即遗彼，说彼则遗此，故体与用，不得不分说，而其实未曾相离也。濂溪于阴阳之上，别说太极，而太极之上，又言无极者，其义本如此，固非有如论者之所疑也。至如庄老书言太极无极，极皆至极无穷之常义，无甚深解，与濂溪之用辞，貌虽似，其实不相涉也。<sup>①</sup>

戴氏的意思是：阴阳、太极、无极其实都是讲述一种体用不离的状态，不过“人之语言有偏至”，不得已只好分解地讲。这方面，牟宗三的讲法亦近同。他说：

太极是正面字眼，无极是负面字眼；太极是对于道体之表诠，无极是对于道体之遮诠。

他又说：

“无极”一词虽出于《老子》“知其白，守其黑，为天下式。为天下式，常德不忒，复归于无极。”（王弼本，二十八章），然老子之使用此词亦是状词意。故王弼注云：“不可穷也”，言无可穷极也。《老子》此章前言“复归于婴儿”，后言“复归于朴”。婴儿、无极、朴，皆示无为浑玄之境，而此即是极至之道也。五十八章“孰知其极，其无正”。……此亦是“无可正举，无可形名”之浑玄之无而显极至之道。此是极通常之思路，不可出于老子，便不可用，如此思维，亦不足以决定即是道家思想。《老子》言“无欲”（原注：“我无欲而民自朴”），儒者即不可言“无欲”乎？依儒家，自然神化之道体自是“无思、无为”“无方、无体”之无可穷极也。

<sup>①</sup> 《周易研究论文集》（北京：北京师范大学出版社，1990），第3辑，页204。

故言道而至“不可度思，矧可射思”，无极之极乃必然不可免者。<sup>①</sup>

牟先生认为儒家强调“道”的自然神化、无思为无方所，则不可避免地必然触及“无极”之议题。不可谓道家言“无极”，而儒家即不可以言。若从此一出发点思考，则必先承认不同流派的思想家对于宇宙形上本体的描述，自有其“共法”存在。然而在最高层次理念如“太极”者，尚有此一“共法”存在于儒道之间，则毕竟“儒”与“道”之间的界限，竟尔只存一线之隔。显然地，这是此一解释唯一无法解决而又最令人不安之处。学者束景南将表述儒家思想的《太极图》和表述道教思想的“太极先天之图”放在一起看。他解释“无极而太极”说：

在同一张图上，从逆的万物→五行→阴阳→无极的复归过程看，最上一圈是“无极”；从顺的太极→阴阳→五行→万物的生化过程看，最上一圈又是“太极”。同一圈既是“无极”，又是“太极”，所以周敦颐劈头总提一句：“无极而太极”，高度概括了宇宙顺逆终始变易的全过程。无极即太极，太极即无极，只是因顺逆两种不同方向的描述才用了两个名称；不是无极生太极（原注：实际连道教也没有这种说法），更不是无生有。“无极而太极”究竟作何解，这个近千年来纷争不已的哲学大公案，从上面对图的顺逆描述解说上已可完全得到解答。<sup>②</sup>

这个解法，采用了黄宗炎和毛奇龄的观点和方法，将问题完全落实在文献之上，认为《太极图》源出道教“太极先天之图”，而“无极而太极”一语，则恰好标志了敦颐对于道教丹图的借用痕迹。但谛审束氏观点，其实有一重要的前提，即系认为敦颐创为《太极图》之前，已先有一道教之“太极先天之图”或“无极图”出现或存在。必须有此一前提，束氏所谓“同一圈既是无极，又是太极”的顺逆并存之说，才能够成立。而事实上直至今日，学术界仍无法提出具体证据，证明此一前提。因此，不论束氏如何辩析，他的立论，实未能推

① 《心体与性体》，第二部分论一：“濂溪与横渠”，（台北：正中书局，1985），第1册，页358-359。

② 束景南：《周敦颐〈太极图说〉新考》，《周易研究论文集》，第3辑，页239-240。



翻牟宗三、戴景贤等学者的推论。

《太极图》的义理虽经朱熹明白阐释，然而自清初以来，不断有学者考证辩论《太极图》源出道教，且发现不少新材料。在这里，我认为有三个重点是必须先正视的。第一、不少学者相信《太极图》是周敦颐所创（如朱熹），《图说》的意旨、图形本身的整体结构以及《通书》的思想三者极为一致，研究者在搜寻该图与道教的关系之外，实在应该用心留意此一图形在周敦颐思想体系中的位置与意义。第二、朱熹是第一位深入而全面地诠释《太极图》及《图说》之后深信不疑的学者，他的考据方法向称缜密。研究者宜应先检视朱熹诠释《太极图》的方法，从中再作进一步的反思，而非截断众流，只管维护自己的观点。第三、儒道思想之间的转移影响，在思想史的历程中至为繁复，绝非一言可决，研究者似不应盯着一两个文献上的证据，就企图在思想史演变问题上获得结论。这一点，本书《论儒道〈易〉图的类型与变异》一文有较周详的讨论。

#### 四、朱熹的诠释与儒道思想的转移

朱熹诠释《太极图》之前，曾对周敦颐的著作做过一番考订的工作。本文在讨论朱熹诠释《太极图》以前，实有必要对此一背景作适切的说明。据绍兴甲子（1144）祁宽在所撰《通书后跋》中自称：

《通书》即其所著也。始出于程门侯师圣，传之荆门高元举、朱子发。宽初得于高，后得于朱，又后得和靖尹先生所藏，亦云得之程氏，今之传者是也。逮卜居九江，得旧本于其家，比前所见，无《太极图》。或云：图乃手授二程，故程本附之卷末也。<sup>①</sup>

可知南宋时存在两种版本的《通书》，其一是“九江家藏旧本”，其中没有《太极图》；其二是程门的版本，《太极图》是“附之卷末”。“手授二程”四字是一

<sup>①</sup> 《周敦颐集》（北京：中华书局，1990），“附录二”，页111。

推测。)至朱熹重订《通书》，始将之置诸卷首。照劳思光的考订，以《太极图》为周敦颐自作的，亦始于朱熹<sup>①</sup>。

### (一) 朱熹历年的讨论

按朱熹讨论《太极图》问题，前后撰文多篇，连同相关的讨论，略加编年如下：

#### 1. 乾道五年(1169, 40岁)，撰《周子太极通书后序》。

本文首次宣示将《太极图》置《通书》篇首的理由。

#### 2. 乾道七年(1171, 42岁)，撰《答胡广仲》第二书<sup>②</sup>。

本文提及《太极图》旧本的问题，称“旧传图说，皆有谬误。幸其失于此者，犹或有于彼。是以向来得以参互考证，改而正之。凡所更改，皆有据依，非出于己意之私也。”

#### 3. 乾道九年(1173, 44岁)，撰《太极图说注后记》。

本篇称“此图立象尽意，剖析幽微，周子盖不得已而作也。”又说“此书详于性命之原，而略于进为之目，有不可骤而语者也。”

#### 4. 淳熙四年(1177, 48岁)，撰《江州重建濂溪先生书堂记》。

本文提及“夫天高地下，而二气五行纷纶错糅，升降往来于其间，其造化发育、品物散殊，莫不各有固然之理。而最其大者，则仁、义、礼、智、信之端，君臣、父子、昆弟、夫妇、朋友之伦是已。”<sup>③</sup>以仁义礼智信为五常五行，为子思孟子一派的主张。此亦可见朱熹接受《太极图》“五行”论述的原因。

#### 5. 淳熙五年(1178, 49岁)，撰《袁州州学三先生祠记》。

本文称“濂溪周公先生奋乎百世之下，乃始深探圣贤之奥，疏观造化之原而独心得之，立象著书，阐发幽秘，词义虽约，而天人性命之微；修己治人之要，莫不毕举。”

① 《中国哲学史》(台北：三民书局，1984)三上，第三章“初期理论之代表人物”，页127。

② 此信系年，据陈来《朱子书信编年考证》(上海：上海人民出版社，1989)，页82。

③ 此段内容系据淳熙本即现存最早的宋刊本《晦庵先生文集》。四川教育出版社的《朱熹集》用《四部丛刊》影印明嘉靖十一年本，该文“信之端”三字作“之性”(《朱熹集》，第7册，页4073)。

#### 6. 淳熙六年(1179, 50岁), 居南康, 撰《再定太极通书后序》。

本文宣示“濂溪之学之奥, 其可以象告者, 莫备于《太极》一图。若《通书》之言, 盖皆所以发明其蕴, 而《诚》、《动静》、《理性命》等章为尤著。”

#### 7. 淳熙十四年(1187, 58岁), 撰《通书后记》。

本文推崇《通书》(含《太极图说》), 有“推一理、二气、五行之分合, 以纪纲道体之精微”等语。

#### 8. 淳熙十五年(1188, 59岁), 撰《太极图解》。

朱熹此《解》主要是用周敦颐的《太极图说》来解释其《太极图》。又据《朱文公文集》卷七十一《记濂溪传》<sup>①</sup>, 朱氏本年遇洪迈, 见史传所载有“自无极而为太极”一语, 不知何据而增“自”、“为”二字。

#### 9. 绍熙四年(1193, 64岁), 撰《邵州特祀濂溪先生祠记》。

该文仍感叹“自无极而为太极”一句没有被删削。

除上述9篇文章、尚有《朱子语类》讨论周敦颐思想及《太极图》若干条, 以及散见于《文集》中的文章如《太极说》<sup>②</sup>等。由于这些文献的意旨已可涵括在上述九种文献中, 在此暂不一一详述。

### (二)《太极图·易说》?

由于朱熹所撰《太极通书后序》称“潘清逸志先生之墓, 叙所著书, 特以作《太极图》为称首……今特据潘《志》置《图》篇端”<sup>③</sup>, 后来的学者, 多认为这是朱熹改定《太极图》的主要依据。如张其成就直接说“朱熹的主要文献依据是潘兴嗣写的《墓志铭》”<sup>④</sup>。朱熹又说“先生之学之妙, 不出此《图》, 以为得之于人, 则决非种、穆所及”<sup>⑤</sup>, 劳思光据此说:

朱熹认为《太极图》乃周氏自作, 其理由不外两点。一则潘《铭》有

① 《朱文公文集》, 卷七十一, 《记濂溪传》, 《朱熹集》, 第6册, 页3694。

② 《朱熹集》, 第6册, 页3536-3537。

③ 《朱熹集》, 第7册, 页3942。

④ 《易图探秘》(北京: 中国书店, 2000), 第三章, 页179。

⑤ 《朱熹集》, 第7册, 页3943。



“作太极图易说易通数十篇”一语；二则是朱熹认为此图所代表之理论，“非种穆所及”，不应传自种放穆修一流人。<sup>①</sup>

劳氏进一步推论潘《铭》应读作“《太极图易说》”，而不应将《太极图》和《易说》分为两书，因为《太极图》“本为以图说《易》之作”，而“《通书》本即是解《易》之作，亦不应另又有一《易说》”<sup>②</sup>，所以《图》和《图说》是一个完整的著作而不是两个。其实这并不是一个新观点，因为早在明朝以前，《太极图》和《易说》是一抑或二，在学术界就已存在不同的看法。明朝学者杨时乔（？—1609）就说：

潘清逸志墓，言先生作《太极图易说》。或谓：别有《易说》。考之《太极图》，即此《图》；《易说》，即“无极而太极”一篇。有此“图”即有此“说”，所以明《易》理。观首言“太极”，末言“易其至矣”，盖天地间《易》理，即此《图说》发明殆尽，此外安得再有说乎？<sup>③</sup>

杨时乔称“或谓别有《易说》”云云，可见在这以前已存在此一争论。杨氏本人认为《图》与《说》是一体的，因此没有别出的所谓《易说》一书。多位大陆学者也持这样的观点。早在1981年邱汉生就曾提出《太极图·易说》之名<sup>④</sup>。3年后邱氏与侯外庐、张岂之主编《宋明理学史》，采入其说法，大段考证《太极图·易说》之名，并反驳傅耆所见《姤说》、《同人说》之为《易说》的观点（详下文）。其后大陆学者多接受此一说法，如陈少峰<sup>⑤</sup>、林忠军<sup>⑥</sup>、张其成等均是。张其成说：

今人邱汉生先生在《理学开山周敦颐》中认为这句话标点有误，应

① 《中国哲学史》三上，第三章“初期理论之代表人物”，页128。

② 同前注。

③ 《点校补正经义考》（台北：中央研究院文哲研究所筹备处，1997—1999），第3册，卷七十一，“易”七十，页79—80。

④ 《理学开山周敦颐》，收入《中国哲学》，第5辑（北京：三联书店，1981）。

⑤ 《周敦颐〈易〉学的道家思想渊源》，收入《道家文化研究》，第12辑（北京：三联书店，1998），页423—431。

⑥ 林忠军：《周敦颐〈太极图〉易学发微——兼与任俊华等先生商榷》，《大易集述》，页93。

该是“作《太极图·易说》、《易通》数十篇”。因为周氏没有作过《易说》，只作《太极图说》。此说确属卓识。

张氏大概不知道历来说者已甚多，不能说是“卓识”。如前文所述明代学者已提出过，即当代学者中亦有劳先生提过。张氏又说：

《太极图·易说》即《太极图说》，此“说”正是以“易”说“图”。如同周氏的《易通》实为《通书》一样。这样一来周敦颐就不是作《太极图》，而是作《太极图说》。<sup>①</sup>

张其成并引另一位学者束景南，认为他也支持此一说法。束景南的意见，应该也是来自邱汉生。但冯友兰却认为：

周惇颐的朋友傅耆给他的信中说，周惇颐曾给他看过《姤说》和《同人说》，朱熹的学生度正认为：“二说当即所谓《易通》者。”这个判断大概不对，这些卦说应该是《易说》的一部分。周惇颐大概对于《周易》，有专讲易卦的，这是《易说》；有通论《周易》的，这是《易通》，《易说》和《易通》的分别就像王夫之《周易内传》和《周易外传》的分别。大概这两部著作后来都残缺了，有人把剩余的部分混为一书，总名之曰《通书》。<sup>②</sup>

比较起来，因为有傅耆书信的确据，“姤”与“同人”是《易》六十四卦中的两卦，傅耆所见的篇名又有“说”字，冯氏认其为《易说》，是十分合理的推测。《太极图》不讲《易》卦，内容与《易说》显然不同。邱汉生在《宋明理学史》中阐述的观点，实较缺乏证据<sup>③</sup>；而张其成支持邱说，却没有针对冯友兰的论点作出反驳，也不免疏失。

我的看法认为，就著作名称来看，《太极图易说》是很怪异的，因为书名

① 《易图探秘》，第三章，页187。

② 《中国哲学史新编》，第五十一章“道学的前驱——周惇颐和邵雍”，第5册，页53-54。

③ 《宋明理学史》上卷说：“至于傅耆所见的《姤说》、《同人说》，是周惇颐所作的个别的卦说，并非系统《易说》中的两卦之说。”（北京：人民出版社，1984，页51）我认为，除非编者曾见过“系统《易说》”，或有确据证明周敦颐当日所撰著之《易说》绝无二《说》在内，否则对于《姤说》、《同人说》之为《易说》的一部分的合理推断，是无法一言而否定的。

中既云“太极图”，又云“易”，究竟是“说”《易》抑或“说”《太极图》呢？张其成、束景南等学者一意主张周敦颐《太极图》承受自道教《易》图，大概也觉得难以安顿，因此特别辩称《太极图易说》中的“易”字，不是指《易》书而是指“变易”<sup>①</sup>。这样讲，《太极图易说》一名，就是“《太极图》变易之说”的意思，这个名称就显得更奇怪。《太极图》是否以“变易”思想为主，姑置勿论，单单依照中国传统书名体例考察，“说”字置于书名之末，应该是说解《太极图》的意思，那么《太极图易说》究竟是指“变易地说解《太极图》”、抑或是“说解《太极图》之变易理论”呢？另一方面，《太极图易说》被引述时偶然也作《太极图·易说》<sup>②</sup>，中间加一黑点，意义与五字连系的《太极图易说》又大大不同了——变成将《太极图》与《易说》（雄按：注意此处的“易”字，已不能像张其成那样解释为“变易”）两件文献，在名称上结合起来，而成为一部书。依据中国传统书名的语例，这也是极其怪异的。这个含义不清的书名，是不是加上一个现代人用的符号（黑点），将两个部分区隔起来，不通的地方就可以讲通了呢？我想持此说者至少要找到相类似的书名作为文献证据，否则光就名称本身来看，就显然不合理。

### （三）“太极先天之图”的年代问题

事实上，大陆学术界讨论《太极图》问题的学者，看法虽然很多，但有一个基本上的歧异，一派认为黄宗炎所说刻在华山石壁上的“无极图”根本不存在，而毛奇龄所称附有唐玄宗序的《上方大洞真元妙经图》是晚出的作品，彭晓所作的“水火匡廓图”、“三五至精图”也不见于《道藏》。李申即持此一观点<sup>③</sup>。从这个观点发展，则很容易可以推得周敦颐自撰此图的结论。另一派则相信朱震所称的传授，认为周敦颐《太极图》绝非自撰，而是有所承受。其承受的来源，即是北宋以前的道教传统。支持此一看法的有束景南、张其

① 《易图探秘》，第三章，页187。又参束景南《周敦颐〈太极图说〉新考》。

② 大陆学者如陈少峰、束景南，日本学者如吾妻重二的文章均如是（吾妻氏《太极图の形成》一文即用此名，详后文）。

③ 《易图考》，页35-36。



成等。

我的基本看法认为,目前实在找不到确实的证据,可以证明《太极图》的授受来源。张其成虽然在李申、束景南的辩论中,设法为束氏辩护,但他每次遇到无法找出确实证据时,都只用“可能”、“很可能”等字眼带过<sup>①</sup>,恰好显示了其论证上的困境。“可能”只是推测之辞;光凭推测,怎能考证?至于《太极先天之图》,绝对是晚出的作品,李申和王卡等学者的考证是比较可靠的<sup>②</sup>。尽管林忠军举出例证,辩称唐玄宗避讳的问题不存在<sup>③</sup>,但研究者若暂时抛开外缘材料不论,直接检查核心材料《上方大洞真元妙经图》,应不难有所发现。《妙经图》除了收录“太极先天之图”外,尚有其他图形。其中“虚无自然之图”(图 52)<sup>④</sup>以黑白圆点构成环形,表述虚无自然之状态,与北宋刘牧《易数钩隐图》卷上的“太极第一”之图(图 53)<sup>⑤</sup>以同样的黑白点环形表述“太极”的概念,极为相似,而众所周知,刘牧这种表述方法在宋代《易》图中是非常特殊的。至于《妙经图》收录另一幅“道妙惚恍之图”<sup>⑥</sup>,与《道藏》所收《周易图》卷上所录“太极图”<sup>⑦</sup>、《上阳子金丹大要图》的“清浊动静之图”(图 54)<sup>⑧</sup>等图形亦绝相似,而其构图的繁复,实不似早于北宋的作品,更不用说该图以白色表述“阳”,居第三层上半,表示阳清为天,以黑色表述“阴”,居第三层下半,表示阴浊为地,实与流行于宋元明的其他儒道《易》图符号一

① 如说“虽然《正统道藏》本中前两图(雄按:指‘水火匡廓图’及‘三五至精图’)未收录,但不能以此否定散佚的其他版本中可能收录。这些图北宋时保留了一些,周敦颐很可能看过。”(《易图探秘》,页 184)又说:“从北宋目录书记载看,周敦颐之前的唐五代之时可能已经有了这种图式(雄按:指“无极图”一类的图式),周敦颐《太极图》为借用和改造。”(《易图探秘》,页 185。)

② 参李申:《易图考》,第一章十二“《上方大洞真元妙经品》之唐明皇序言是伪造的”节。王卡认为《妙经品》是金人时雍或其弟子的著作。参《中华道教大辞典》,“《上方大洞真元妙经品》”和“《上方大洞真元妙经图》”条(北京:中国社会科学出版社,1995),页 414。

③ 参林忠军:《周敦颐〈太极图〉易学发微——兼与任俊华等先生商榷》,《大易集述》,页 95。

④ 《正统道藏》,第 11 册,页 0487。

⑤ 刘牧:《易数钩隐图》,《易经集成》,第 143 册,页 5。

⑥ 《正统道藏》,第 11 册,页 0486。参本书《论儒道〈易〉图的类型与变异》一文附图 81。

⑦ 该图为元明时期作品,收入《正统道藏》,第 4 册,页 0663。参本书《论儒道〈易〉图的类型与变异》一文附图 80。

⑧ 《正统道藏》,第 40 册,页 0513。

致。我们若再将“太极先天之图”一并考虑,就不难发现《妙经图》诸图是晚出的作品。退一步说,即使有确实的证据,证明周敦颐以前的确存在类似“太极先天之图”和“无极图”一类的图式,实在也不能证明什么。因为,如果敦颐确实具有一套完整而衍发自其个人思想的理念,而用以诠释一个像《太极图》那样的图式,而能使“图”与“说”融合无间,就等于给旧的图赋予了一个全新的精神内涵。这时候,“图”的外形是否与其他图近似,根本就是不重要的。研究人文学科、尤其是哲学思想的学者,总不应该如此地拘执于事物的外在形貌吧?

#### (四)《太极图》中的道教论述之一:坎离问题

在这里我并不是要将《太极图》与道教的关系一笔抹煞;相反地,我必须指出,证据明显显示《太极图》的各个部分,和道教思想存在着紧密的关系。日本学者吾妻重二曾有一篇重要的文章《太极图の形成》<sup>①</sup>,该文检讨了《太极图》问题以及儒、道、佛思想的关系。尽管陈少峰指出其中有两个缺点<sup>②</sup>,但该文所指出“《太极图》确有受到道教的影响。……尤其可以确定的是第二圈和第三圈”<sup>③</sup>是很正确的。我亦认为《太极图》中各部分符号实源出于道教,绝无疑义。《太极图》第二层,毛奇龄称之为彭晓所作“水火匡廓图”。历史上彭晓是否曾撰此一图,暂不讨论。但无论如何,这个图的道教思想成分,却是确不可移的事实。依照《易经》的体系,八卦之中“乾”、“坤”二卦居于六十四卦之首,地位独尊,应无问题。传本《周易》独二卦有《文言传》,恰好反映此二卦之特殊重要性。然而“坎”、“离”居《周易》上经之末,验诸历代文献,却没有任何支持此二卦在儒学体系中占有特殊位阶的理由<sup>④</sup>。《太极图》第二层左离右坎,以水火相对,用以表述阴阳动静,在先秦以降儒学各宗

① 刊《日本中国学会报》,第46集,1994年,页73-86。

② 《周敦颐〈易〉学的道家思想渊源》,《道家文化研究》,第12辑,页425。

③ 《日本中国学会报》,第46集,页84。

④ 唯“既济”卦内离外坎,初、三、五为阳爻,二、四、上为阴爻,抑且刚柔相应,表达出一种理想的状态,而为汉代《易》家所特尊。如前文所述,虞翻往往有“成既济定”之语,就是讲述这一理念。但此又与“左离右坎”无关。

派学说中，俱为无征。在《易》学而言，亦没有特殊的意义。唯自魏伯阳著《参同契》，以《易》理与丹道结合，始启其端。内丹术理论中，乾为纯阳，坤为纯阴；坎二阴一阳为水为男，离二阳一阴为火为女。俞琰《周易参同契发挥》说：

乾为天，坤为地，吾身之鼎器也；离为日，坎为月，吾身之药物也。<sup>①</sup>

在内丹术中，炼精化气，为小周天功，为初关，为坎离交媾；炼气化神，为大周天功，为玄关，为乾坤交媾。再进一步就是“上关”的“炼神还虚”。元代道士陈冲素《规中指南》说：

乾坤交媾，亦谓之大周天，在坎离交媾之后见之。<sup>②</sup>

讲的就是这个历程。因此我在上文说冯友兰对于“取坎填离”四字的说解，称为取坎卦之中爻以填离卦之中爻，使坎变而为坤，离变而为乾，唯有置于内丹理论之中解释，才能讲得通。“取坎填离”等于是以小周天功为基础，进入大周天功的阶段。北宋道教南宗宗师张伯端《悟真篇》说：

离居日位翻为女，坎配蟾宫却是男。不会个中颠倒意，休将管见事高谈。

其下仇兆鳌《集注》称：

易中卦象，离为日为女，坎为月为男。日位太阳，反以离女居之；月位太阴，反以坎男居之。如此颠倒互换，各有深意。<sup>③</sup>

什么是“颠倒”呢？李涵虚《三车秘旨》说：

所谓颠倒者，乃心肾中之神气耳。心神俯而下就，肾气仰而上升，神气颠倒，则有形之心肾亦如颠倒，无形之乾坤亦皆颠倒。颠倒交施，

① 《周参同契发挥》，卷一，收入《正统道藏》，第34册，页0358。

② 《陈虚白规中指南》，卷上，“乾坤交媾第六”，收入《正统道藏》，第7册，页0037。

③ 仇兆鳌：《悟真篇集注》，中卷之上，收入《道藏精华》（台北：自由出版社，1974），第6集之1，页147-148。



坤中生一阳为坎，乾中生一阴为离。离女与坎男交施，则如西方之兑女，相接东方之震男。<sup>①</sup>

从此可见，心属火、为离为神，肾属水、为坎为气；“颠倒”就是内丹修炼过程中心火与肾水升降互济，终而至于乾坤相交，以一点纯阳纯阴之力，行水火交媾之功。李涵虚的话提及坎离、男女。在《易》学的体系中，坎为中男，离为中女，都是以中爻为主爻。这里显示了道教思想与《易》理的密切关系。（原本《易》就是“三玄”之一。）仇氏对于《悟真篇》文句的解释，虽为依据《易》中卦象之义，亦是发挥坎离互济的丹道理论。若和《太极图》的内容深入比较，恰好又可以证明第二层“取坎填离”与第四层“乾道成男，坤道成女”之间的对应。

张立文曾针对坎离位置，批评《太极图》与《图说》矛盾：

与坎相对应的应是男阳，而不应是女阴；与离相对应的应是女阴，而不是男阳。<sup>②</sup>

这是说《太极图》右方“坎”下为“坤道成女”，左方“离”下为“乾道成男”，恰好弄相反了。事实上，依照冯友兰的解释，“取坎填离”之后，变成左乾右坤，恰好可以与下方左“乾道成男”、右“坤道成女”相应。张氏所说的不符合，其实并不存在。

### （五）《太极图》中的道教论述之二：五行问题

至于“五行”的问题，一般学者多注意《尚书·洪范》所说的“初一曰五行”以及“一五行：一曰水、二曰火、三曰木、四曰金、五曰土”以下一段文字，以及《荀子·非十二子》中批评子思孟子之徒、以仁义礼智信为“五行”的一段文字。我认为“五行”在春秋时期原本只是很朴素的概念。《春秋》昭公二十五年《左传》记子大叔见赵简子时所说的一段话，已有此一名，说：

① 《三车秘旨·收心法杂谈》，收入《藏外道书》（成都：巴蜀书社，1994），第26册，页632。

② 《朱陆无极太极之辩——周敦颐〈太极图〉与〈太极图说〉的矛盾》，刊《中国文化》第2期，1990年2月，页137。

天地之经，而民实则之。则天之明，因地之性，生其六气，用其五行，发为五色，章为五声。淫则昏乱，民失其性。是故为礼以奉之：为六畜、五牲、三牺，以奉五味；为九文、六采、五章，以奉五色；为九歌、八风、七音、六律，以奉五声。

这里标示以“五”的概念，计有六个，“五味”之中有“五牲”，“五色”之中有“五章”，此外又有五行、五声。这段话中“五行”的原意是否为“金木水火土”，尚不得而知，亦未涉及方位、颜色、人类德性等问题。但究其含义，涉及礼教，为后世儒家发扬光大。老子和庄子等反儒的思想家，就曾针对这些概念大加挞伐。《道德经》“道经”说：

五色令人目盲；五音令人耳聋；五味令人口爽；驰骋田猎，令人心发狂；难得之货，令人行妨。<sup>①</sup>

《庄子·天地》说：

且夫失性有五：一曰五色乱目，使目不明；二曰五声乱耳，使耳不聪；三曰五臭熏鼻，困悞中颡；四曰五味浊口，使口厉爽；五曰趣舍滑心，使性飞扬。此五者，皆生之害也。<sup>②</sup>

拙著《九与五的数字观念及其思想史上的问题》说：

五色五音五味在儒家亦为“则天因地”之物，在老子则视之为令人目盲耳聋口爽的祸害，而原因正在于五类标准的订定与划一，否定了其他色、声、味的自然存在与价值。庄子更以滑稽的文笔说之，以“趣舍滑心，使性飞扬”加诸前四者之后，凑足“五”之数。“此五者，皆生之害也”一语，无疑是对以“五”化约物类的思维方式，作一直接的讽刺与否定。<sup>③</sup>

① 王弼本第十二章，参朱谦之：《老子校释》（北京：中华书局《新编诸子集成》本，1996），页45-46。

② 《庄子集释》（北京：中华书局《新编诸子集成》本，1997），卷五上，第2册，页453。

③ 该文为1988年台湾科学委员会研究奖励费（乙种）获奖论文，但未正式发表。

即此可见,“五行”与其他“五味”等等,均属于典型的儒家观念。这一观念,其后析为二途,分别为儒家及阴阳家所吸收。儒家方面,子思、孟子稍加转化,发展为仁义礼智信的五行思想,为其具体证明。近年郭店楚简出土文献中有《五行》、《性自命出》等篇章,讲述诸如“性”系“天”之所“命”<sup>①</sup>，“仁义礼智圣”结合为一则为“德之行”、“德”为“天之道”<sup>②</sup>等思想,代表的就是子思孟子一脉的思想。甚至有学者认为郭店楚简中的若干篇章,根本就是已佚的《子思子》<sup>③</sup>。

“五行”另一条发展途径则是战国末年的阴阳家。我这里所说的“阴阳家”取其泛义,不专指驺衍而言。五帝、五行、五方(东南西北中)、五色互相配合成一庞大体系的思想,就见于《逸周书·月令解》、《吕氏春秋·十二纪》、《礼记·月令》等。据《汉书·艺文志》:

五行者,五常之形气也。……其法亦起五德终始,推其极则无不至。<sup>④</sup>

“五行”的观念引起了“五德终始”的思想<sup>⑤</sup>,显示先秦末期“五行”及其相关思想的成熟及盛行,终而至于后世医家、道教等各流派的思想都广受影响。《吕氏春秋》、《逸周书》、《礼记》等文献已将“五行”与宇宙万物包括人的五脏、大地之方位、颜色、季节等相配。直至汉代,这一条途径与前述思孟学派

① 《性自命出》:“性自命出,命自天降;道始于情,情生于性,礼生于情,爱生于性,虑生于欲,智生于性,卵生于智,恶生于性,怒生于恶,喜生于性,乐生于喜,愠生于性,忧生于愠。”参《郭店楚墓竹简》(北京:文物出版社,1998),页179。

② 《五行》:“仁形于内谓之德之行,不形于内谓之不行。义形于内谓之德之行,不形于内谓之不行。礼形于内谓之德之行,不形于内谓之不行。智形于内谓之德之行,不形于内谓之不行。圣形于内谓之德之行,不形于内谓之不行。德之行五和,谓之德,四行和,谓之善。善,人道也;德,天道也。”(《郭店楚墓竹简》,页149。)

③ 李学勤:《荆门郭店楚简中的〈子思子〉》:“《缁衣》、《五行》、《鲁繆公》和别的子思一系的作品,称为《子思子》是恰当的。”(刊《中国哲学》,第20辑,沈阳:辽宁教育出版社,2000年1月,页79)不过反对此一观点的学者也有很多,因此暂不能被视为定论。

④ 参《汉书·艺文志》(台北:鼎文书局,1984)，“数术略·五行”，页1769。

⑤ 《汉志》这段话中“其法亦起五德终始”中的“起”字,是一个外动词,是说“五行”引起了“五德终始”。



的路径汇合了。《春秋繁露·五行对》以“木火土金水”比附成“孝”为“天之经”的思想<sup>①</sup>，儒家的意味颇浓；但《五行相生》、《五行相胜》、《五行顺逆》等几篇，又显然充满阴阳家五德终始的思想。西汉翼奉有“五性不相害”一语，晋灼称其“五性”是指肝性静、心性躁、脾性力，肺性坚，肾性智<sup>②</sup>。《汉书·艺文志》“方技略”“经方类”所著录的11家著作中，有5家书名题为“五藏”<sup>③</sup>。再如多掺杂讖纬思想的《白虎通义》，该书既称“五性者何谓？仁义礼智信也”<sup>④</sup>，又说“五藏，肝仁、肺义、心礼、肾智、脾信也”<sup>⑤</sup>。汉代的儒家文献，也显示了子思孟子学派与阴阳五行学派的合流。更重要的是，东汉以降的道教，其丹术理论尤其内丹理论中，大量运用五行来表述宇宙循环、人体结构、药物性质等有很多；相对地，儒家学者对于“五行”这个概念的发挥就很少再有进一步的发挥。

#### （六）《太极图》与《系辞传》有关系吗？

再回来看《太极图》，其图既为一个整体，各层之间的关系当然亦极密切。第二层既与内丹术关系如斯密切，第三层“五行”五圆圈自然也和道教脱离不了关系。无论如何，“五气顺布”与图中“水火土金木”的“五行”，是明显地不可能涉及“仁义礼智信”的“五常”之义的。论者或会认为，吾妻重二明确地指出《太极图》的根本思想是来自《周易·系辞传》“是故易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦”一段话，吾妻并引《周易正义》对这段话的解释作为佐证<sup>⑥</sup>。按孔颖达《正义》说：

四象，谓金木水火，禀天地而有，故云两仪生四象。土则分王四季，

① 苏舆(1873—1914)：《春秋繁露义证》(北京：中华书局《新编诸子集成》本，1996)，页315。

② 《汉书·翼奉传》，页3170。

③ 《汉书·艺文志》，页1777。

④ 《白虎通义》，卷八《性情》，陈立(1809—1869)：《白虎通疏证》(北京：中华书局《新编诸子集成》本，1997)，页381。

⑤ 《白虎通疏证》，页383。

⑥ 吾妻重二：《太极图の形成》，《日本中国学会报》，第46集，页80。

又地中之别。故唯云四象也。<sup>①</sup>

孔颖达指出《系辞传》所讲的“四象”其实就是“五行”。吾妻据此而认为《太极图》第三层“五行”即是《系辞传》的“四象”。但他似乎没有注意到《太极图》的整体结构,其实与《周易·系辞传》这段内容并没有直接的关系。证据之一是:《系辞传》的“两仪”指的是“阴阳”而非“坎离”,但从图的整体看,第二层明明是“左离右坎”,并不是“左阳右阴”,因此,这一层绝不能被称为“两仪”。倘若要将之变成“左阳右阴”,除非先用内丹术中“取坎填离”的方法,将之演变为“左乾右坤”,第二层才能变成乾(阳)坤(阴)对立。这样一来,第二层又必须透过道教理论的绎释,才能和《系辞传》的内容相应<sup>②</sup>。转转折折,“两仪”与“左离右坎”之图之间,始终连不上关系。证据之二是:《太极图》并没有显示八卦全部的形体或概念。倘若像吾妻氏所说的用《正义》的解释,将第三层“五行”视为“四象”,则《系辞传》“易有太极,是生两仪,两仪生四象”在《太极图》中都得到发挥,独独“四象生八卦”一语却被遗漏了,则又有解释不完整的问题。这两个证据,足以证明敦颐最初撰著《太极图》动机和《系辞传》并没有必然的关系;而单就第二、三层而论,却又显示了该图和道教思想脱离不了关系。

《太极图》中的各部分图形和观念与道教思想关系甚深,吾人大可不须要否认或假装视而不见。因为周敦颐撰著《太极图》及《图说》最有意义的地方,正在于他和朱熹将这些原为表述丹道观念的图形,加以崭新的诠释,使之回归儒门,而成为儒学理论的重要架构。

### (七) 朱熹的内证法

首先,我们若回溯朱熹讨论《太极图》的整个历程,应不难发现他始终是用“内证”的方法来作考释。简而言之,即以《太极图》的形上架构为中心点,思考一切相关的问题。从一开始他判断《太极图》的重要性,就是从研究该

<sup>①</sup> 《周易正义》(台北:艺文印书馆《十三经注疏》,第1册),卷七,页157。

<sup>②</sup> 当然,敦颐在第二层两旁注明“阳动、阴静”,标示阴阳,其意正系抹去道教的痕迹,而昭示《通书》的思想观念。

图与《通书》之间的内在关系为基础的。《太极通书后序》开宗明义就说：

盖先生之学，其妙具于《太极》一图，《通书》之言，皆发此《图》之蕴。……观《通书》之《诚》、《动静》、《理性命》等章及程氏书之《李仲通铭》、《程邵公志》、《颜子好学论》等篇，则可见矣。<sup>①</sup>

《再定太极通书后序》说：

盖先生之学之奥，其可以象告者莫备于《太极》之一图。若《通书》之言，盖皆所以发明其蕴，而《诚》、《动静》、《理性命》等章为尤著。<sup>②</sup>

写了这篇《后序》之后8年（淳熙十四年），朱熹又撰《通书后记》，称：

独此一篇（雄按：指《通书》），本号《易通》，与《太极图说》并出，程氏以传于世。而其为说实相表里，大抵推一理、二气、五行之分合，以纪纲道体之精微，决道义文辞禄利之取舍，以振起俗学之卑陋。<sup>③</sup>

又翌年而公布《太极图解》。其中“而万物一太极也”句和“惟人也”句之间，有一段自注，说：

此以上引《说》解剥《图》体，此以下据《图》推尽《说》意。<sup>④</sup>

此明明白白就是运用周敦颐《通书》、《太极图》与《图说》互相释证，也就是：用周敦颐来解释周敦颐。朱熹的学生度正（1166—？）撰《周敦颐年谱》时也说：

今观《太极图说》精妙微密，与《易大传》相类。盖非为此《图》者，不能为此《说》；非为此《说》者，不能为此《图》。义理混然，出于一人之手，决非前人创《图》，后人从而为之说也。<sup>⑤</sup>

① 《朱熹集》，第7册，页3942。

② 同前注引书，页3967。

③ 同前注引书，页4209。

④ 《周敦颐集》，卷一，页2。

⑤ 《周敦颐集》，“附录一”，页104。



“非为此《图》者不能为此《说》，非为此《说》者不能为此《图》”二语，即强调《图》与《说》的内在的一致性。在近世诠释周敦颐《太极图》的学者中，唯牟宗三《心体与性体》最忠实地把握朱熹所用的内证法，并在分析时大加运用。他认为除了《通书》没有讲到“无极”、“动而生阳”等问题之外，《太极图》及周敦颐自注均可以在《通书》之中找到相对应的文字。他说：

此《图说》全文，无论思想或语脉，皆同于《通书》，大体是根据《动静》章、《理性命》章、《道》章、《圣学》章而写成。“一动一静，互为其根”，直至“万物生生，而变化无穷焉”，此一整段同于《动静》章“水阴根阳，火阳根阴”以下以及《理性命》章“二气五行，化生万物”等八句。“圣人定之以中正仁义而主静，立人极焉”，依自注观之，此句同于《道》章及《圣学》章，是此两章之简括。依此观之，《图说》义理骨干此四章，不可谓非濂溪之手笔也。<sup>①</sup>

《心体与性体》中的分析已经讲得很清楚，我在这里也不必费辞了。

#### （八）《太极图》的十个观念

我既然说朱熹“始终是以《太极图》的形上架构为中心点，思考一切相关的问题”，那么这个形上架构是什么呢？从最基本的大方向看，研究者必须认清这是一个儒家思想的形上架构，而绝非属于道家。请注意《太极图说》中提到的重要观念，除了历来学者争论的“无极”、“太极”之外，还有下列十个重要观念，分别为“动静”、“阴阳”、“五行”、“乾坤”、“生生”、“形神”、“善恶”、“中正”、“仁义”、“君子小人”。其中属于《易》范畴的有“动静”、“阴阳”、“乾坤”、“生生”、“中正”等五个；“五行”见于《左传》、《国语》、《尚书·洪范》等，在周敦颐虽涉丹术，但究其于思想史之中亦属儒家恒言；“善恶”为楚简中常见的儒家思想概念，“形神”的问题是先秦以降诸子百家（包括佛教、道教）均所关怀；“君子小人”是孔子常所强调的，见于《论语·里仁》尤多；“仁义”是孔孟的思想宗旨，更无疑问。综合而言，《太极图说》所讲的十个主要

① 《心体与性体》，第二部分论一：“濂溪与横渠”，第1册，页358。

观念,属于《周易》及孔孟儒家的,就有九个之多。周敦颐思想之归宗儒家,还有任何疑问吗?

就第二层(即前文所指出显然属道教观念的部分)中《图说》所称的“动静”和“阴阳”两组观念而言,它们虽然亦是先秦道家所喜谈,但研究者不可忽略,其亦系《易传》中的重要概念。就《太极图》而言,显示在《图》中为“阴静”、“阳动”,彼此交错相关。阴与阳是《易传》中表述宇宙论的两个核心概念,《周易·系辞传》说“一阴一阳之谓道”,约略可见其辩证的关系,但尚未清楚到显露出二者之间的主从、轻重。然而,敦颐讲到“动而生阳,动极而静,静而生阴,静极复动”,就清楚地显示了一个循环的过程;然后再讲到“一动一静,互为其根”。敦颐扣紧第二层“取坎填离”坎离相对之状,却只是发挥其阴阳动静之义,而绝不涉及其他,尤其可以证明其不欲涉及道教内丹思想的用意。朱熹以《通书》《诚》章解释《图说》“太极动而生阳”一段。若回归《诚》章本文,则《诚上第一》说:

“大哉乾元,万物资始”,诚之源也。<sup>①</sup>

随称“诚”为“纯粹至善”;又称“乾”卦卦辞“元亨”为“诚之通”,“利贞”为“诚之复”。《诚下第二》又称“圣,诚而已”,又称“诚”为“五常之本,百行之源”。如我们所知,“诚”字本义原为诚实义,是儒家学者所强调的修养工夫;进一步依天人合一的思想推衍发挥,则自可以推及宇宙终极意义诸问题。周敦颐亦系发挥此义,以建构儒学的形上架构,而无涉于道教思想。朱熹发挥周敦颐思想,旨在阐释儒学理念,亦绝与道教思想无涉。如“动静”的“动”这个概念,朱熹即释《诚上第一》“大哉乾元,万物资始,诚之源也”句,说:

言乾元之道,万物所取以为始者,乃实理流出,以赋于人之本。如水之有源,即《图》之“阳动”也。<sup>②</sup>

“乾元”与“万物”的关系,前者为“万物所取以为始”之实理,后者得此一实理

① 《周敦颐集》,卷二,页12。

② 同上。

而化生。此一过程，系属于“动”之状态，故朱熹即以《太极图》“阳动”解释。又如学者认《太极图》“无极”有一“无”字，即一意追溯此一概念在道家文献的来源。然而《诚几德第三》称“诚，无为”，甚至与《老子》“唯无为，故无不为”中之“无为”相同，但吾人岂能据此二字，就认定周敦颐之语即是用《老子》之义？换言之，单以《诚》章而论，周敦颐即推阐此一观念至于认为其为纯粹至善之“圣”之境界，则以此章阐释《太极图》及《图说》，“太极”亦系“诚”，也是理所当然之义。因此朱熹诠释“诚，无为”三字，说：

实理自然，何为之有！即“太极”也。<sup>①</sup>

从《通书》中即可证明，周敦颐对“诚”观念的发挥，绝非仅止于一般的“诚”、“诚悬”义，而系以“诚”字推及于宇宙万物之根源、本体。然则《太极图》中所说“无极”、“太极”、“动静”诸概念，以《通书》《诚》章释证，其结合《易》学、儒学以建构天人关系架构之意，实至明白不过。朱熹以《通书》与《太极图》及《图说》互相释证，即有效地把握到此一重点。

据朱熹几封《答袁仲机》<sup>②</sup>的书信，第五书称“前书所论仁义礼智分属五行四时，此是先儒旧说，未可轻诋”，推其意应系指思孟学派以仁义礼智信为“五行”，以及《礼记·月令》以金木水火分主四时（土属季夏），均为“先儒旧说”。此亦可证朱熹对于儒家旧说的尊重。第四书称“不若直以阳刚为仁、阴柔为义之明白而简易也”。“阳刚为仁，阴柔为义”，朱熹以前，论者甚少，《论》、《孟》之中亦未见。但朱熹始终有意将《周易》刚柔、阴阳等思想和孔孟所倡的仁义观念结合在一起，不能说先儒旧说所无，后人即不能开创。学术思想的演进，与古为新，前人未及论述发挥之处，后人加以推衍创发，是最平常不过的事。后世学者讨论此一问题，往往不甚重视自身著作所引述的图形，却又詹詹然致辩于周敦颐的图形是否源出道教，实在没有什么道理。

① 《周敦颐集》，卷二，页15。

② 朱熹《答袁机仲书》共11书。据陈来：《朱子书信编年考证》，这些书信都写在宁宗庆元四年（1198，时朱熹69岁）以后，算是朱熹晚年定说。



近今学者大多承认《太极图》及《图说》表述的是儒家思想，但又吸收道家思想。论者甚至称敦颐“虽满蓄仙风道骨，仍然不忘儒家成圣的价值指归”<sup>①</sup>，孰不知儒家、道教各有深造，各有其终极关怀与修养宗旨，设若敦颐“满蓄仙风道骨”，又岂会仍然“不忘儒家成圣的价值指归”、“弊弊焉以物为事”（用《庄子·逍遥游》语）呢？这一类平面、两可的讲法，无异将他苦心孤诣地将道教观念转移为儒家产物的努力，讲得太轻易。敦颐能勇往直前，直接夺取道教丹术的图式，而灌注入儒家中正仁义、倡明人道的思想，可以说是有意识地“入赵营”而“立汉帜”。这若不是具有英雄豪杰气概的作为，又是什么？

## 五、《太极图》思想归属的四种观点

学术界关于《太极图》思想归属的观点，大略可区分为四种。

第一种是认为周敦颐此图与儒学、《易》学无关。持此观点的主要有若干《易》学专家，如屈万里先生<sup>②</sup>。屈先生深受 20 世纪初科学方法整理国故的思潮影响，因而认为象数、图书之学均非正统《易》学。至于治哲学史的学者中，劳思光亦认为《太极图》系“以道教观念为基础”<sup>③</sup>。不过劳先生其实并不是那么严格直截地将《太极图》理论归属于道教产物，他说：

盖周氏本人在理论上，强调“无”及“静”，二者皆近道家之说。若就历

① 语出陈少峰：《周敦颐〈易〉学的道家思想渊源》，《道家文化研究》，第 12 辑，页 431。

② 屈先生在《先秦两汉易例述评·序》称“至于图书之学，于例既无与于易旨；又皆不重训诂，是其说最无可取。”（页 2）此可见他的基本立场。

③ 《中国哲学史》三上，第三章“初期理论之代表人物”，页 100。劳氏又说：“至于‘阴阳’何以能生‘五行’，则周氏之说只有‘阳变阴合’四字，并无确切解释。朱熹则以《系辞》中‘天一，地二……’一段解之，其实此即所谓‘河图’之数。‘河图’出于纬书，其后道教人士最喜据此以说《易》。周氏图说中此种观念，即属于以图解《易》之传统，乃无可争议者。”（页 104）这段话认为《周易·系辞传》“天一地二”一段文字为后世纬书及河图理论的源头，与道教思想又复颇有关系。因此周敦颐“属于以图解《易》之传统”，即表示其中又涉及道教思想。

史源流考之，则道家之形上学观念，在《易传》中已与儒学观念混合，《礼记》中《乐记》篇所谓“人生而静”，亦是此一混合状态之思想下之产物。周氏虽被后人认作宋代最早立说之“儒者”，但其所据之前人成绩，原偏重在此类混合思想，则其论价值标准或“人极”时有“主静”之论，亦不足怪。<sup>①</sup>

他特别用引号括起“儒者”二字，似乎暗示他并不认为周敦颐是纯粹儒家思想，只能说周敦颐所承受的思想中有儒家的部分，亦有道家的部分，更多则是儒道混合的部分。治思想史者多接受周敦颐为北宋大儒的传统观点，劳先生直接用“混合思想”指称之，而不为旧说所缚，值得佩服。不过这可能只代表他早年的看法，尚未足为定论。

第二种是认为理学是理学家自己的创造，不可误认其与佛道思想有瓜葛。持此一观点的学者有朱伯崑、李申、林忠军、吾妻重二等。李申说：

整个宋代理学，人们常常论及它和佛、道二教的关系。宋代理学家们，也常常互相揭露对方近禅，或是近道。他们自己，也并不讳言自己多年出入佛老的历史。张载、二程、朱熹，都是如此。我们从他们的著作中，常常可以找到许多佛、道二教影响的痕迹。虽然如此，理学仍然是理学家自己的创造，并且是和佛、道二教相对立的、甚至在基本方面是互相反对的另一种学问。<sup>②</sup>

这讲的是理学家一面吸取佛道思想，一面与佛道思想对立。近似于陈寅恪对于道教与新儒家的观点<sup>③</sup>。李申的观点，我认为是很合理的。吾妻重二

① 《中国哲学史》，第三章，“初期理论之代表人物”，页109。

② 《易图考》，页16。

③ 陈寅恪指出：“至道教对输入之思想，如佛教摩尼教等，无不尽量吸收，然仍不忘其本来民族之地位。既融成一家之说以后，则坚持夷夏之论，以排斥外来之教义。……其真能于思想上自成系统、有所创获者，必须一方面吸收输入外来之学说，一方面不忘本来民族之地位。此二种相反而适相成之态度，乃道教之真精神，新儒家之旧途径，而二千年吾民族与他民族思想接触史之所昭示者也。”（《冯友兰〈中国哲学史〉审查报告》，收入《金明馆丛稿二编》，上海：上海古籍出版社，1982，页252。）陈氏在这段话中指出：道教吸收了自外国传入的佛教思想，最后却反过来加以排斥。其中所谓“新儒家之旧途径”，即指宋代新儒家的路径，亦系“一方面吸收外来输入之学说，一方面不忘本来民族之地位”。

《太极图の形成》一文则有切断《太极图》与释、道思想关系的企图，强调该图的根本思想来自《周易·系辞传》、《正义》及传统的五行理论<sup>①</sup>。虽然我认为他的细部论证有明显的瑕疵，但他对于《太极图》思想为敦颐独创这个见解的相关推论，却很缜密而合理。又朱伯崑《易学哲学史》亦认为周敦颐改造道教丹图，而归宗于儒家思想。其见解与李申相近。朱氏说：

儒家学者周敦颐将道教的《太极图》，加以改造，并对其作了新的解说。其总的倾向是，吸收了其中的宇宙论，抛弃了成仙得道的炼丹术，作为儒家成圣人的理论依据。<sup>②</sup>

朱氏的观点和一般指周敦颐兼取儒道的观点，显然是不同的<sup>③</sup>。

第三种观点认为周敦颐《太极图》以儒家思想为主，兼取释、道思想。如范寿康(1894—1904)、张立文，日本学者荻原扩、户部丰三郎均主此说。范寿康说：

周子之学可以说是以儒家哲学为骨干，兼采著佛道二家的思想，他是一个想把儒、释、道三教加以调和与综合的学问家。<sup>④</sup>

又如张立文说：

尽管《太极图说》融合儒、释、道，但毕竟以儒家思想为主导而吸收释、道思想，其宗旨是儒家思想。<sup>⑤</sup>

① 吾妻文章的结论共有六点：一、朱震所述的《太极图》传授说没有实据；二、朱震之传受谱系系唯一史料，既无实据，则从常识判断《太极图》应是周敦颐自创；三、限于材料，《太极图》的佛教和道教来源说均不能成立；四、《太极图》的原始动机来自《系辞传》和《周易正义》的解释，也兼采传统五行理论；五、《太极图》受道教影响是无可否定的，从第二圈与第三圈与唐末至宋代所流行的坎离造化论有密切关系；六、《太极图》部分受道教影响，非窃自道教而撰作的。（《太极图の形成》，《日本中国学会报》，第46集，页85。）

② 朱伯崑：《易学哲学史》，第2卷，页94。

③ 大致上，第二种亦即朱伯崑、李申、林忠军等三位的观点，与我的看法比较接近。尤其关于敦颐属于儒家的见解，朱、林二位学者讲得很清楚。关于《太极图》、“太极先天之图”和“无极图”之间关系的意见，我则较同意李申的考证。

④ 《中国哲学史纲要》，第二章“宋明儒思想的概要”，页310。

⑤ 《宋明理学逻辑结构的演化》，页316。



这是说《太极图》中儒家的成分是主要的，而也兼取佛道二家思想。至于户部丰三郎，其《周子の太极图说考》一文<sup>①</sup>认为“自无极而为太极”是道家学者传下来的，而周敦颐删去“自”、“为”二字。《太极图》则是以《道藏》所传下来的“太极先天之图”为源流，遗落了“先天”二字转变而成。虽然朱熹极力主张《太极图》乃周敦颐所作，但《图说》是道家学者流传下来、由周敦颐删补而成的说法，还是较为恰当。这其实仍然是依沿传统“儒道并重”的理解。户部此一论点，似乎是受到较早年另一位日本学者荻原扩《周濂溪の哲学：初期宋代哲学研究》一书<sup>②</sup>的影响。户部引述了该书第229页的内容，其中荻原提出周敦颐受老佛思想的影响，生于儒教世家，以儒教为己任。在接受《太极图》与《图说》之时，将之加入儒家思想以进行修补，以谋求与《通书》的调和。荻原与户部的见解，和上引范寿康、张立文的一样，都是强调敦颐调和儒道或调和儒释道的努力。我认为此一说法一方面要借由强调敦颐汲取释、道思想而突显其于北宋新儒学的创辟地位，同时又不希望悖离传统视敦颐为北宋儒宗的观点，于是转转折折，希望两面兼顾。此一立论是否合理，则是见仁见智了。

第四种观点是强调儒家与道教本有的“共法”。此一论点的代表人是牟宗三。他在讨论“无极而太极”句中“无极”一词时，接受朱熹的讲法，认为“无极”是状意词，虽然语出《老子》“复归于无极”<sup>③</sup>，“然老子之使用此词亦是状词意”，又说：

婴儿、无极、朴、皆示无为浑玄之境，而此即是极至之道。……此是极通常之思路，不可以出于《老子》，便不可用，如此思维，亦不足以决定即是道家之思想。《老子》言“无欲”，（原注：“我无欲而民自朴”），儒者即不可言“无欲”乎？依儒家，自然神化之道体自是“无思、无为”“无方、无体”之无可穷极也。故言道而至“不可度思，矧可射思”，无极之极乃

① 《广岛大学文学部纪要》，第16号，页35-54，1959。

② 东京：藤井书店，1935。

③ 王弼本第二十八章，《老子校释》，页113。

必然不可免者。<sup>①</sup>

他又在论“太极动而生阳”一节时，又论及《通书》卷二“动静”第十六“动而无静，静而无动，物也。动而无动，静而无静，神也”时，引用了《庄子·大宗师》“其一也一，其不一也一”以及《德充符》“天刑之，安可解”句下郭象《注》一段话加以说明。牟氏说：

彼（雄按：谓郭象）虽用道家词语以明之，然此种圆融之思理固是儒道之所共，非是道家所可得而专也。<sup>②</sup>

在牟氏对于宋明理学关于儒、释、道思想关系的分析中，“共法”是一个颇常用的观念。不过在这里牟氏的意思并不是说儒家借用道家观念是天经地义的事，而是说有一些思理与观念实是不同派别的思想所共享的。

## 六、结 论

周敦颐《太极图》问题是中国思想史上整个“儒道之辨”历程中的一环。早在30年代，已有学者指出魏晋时期“有无之辨”与此一问题之间的关系<sup>③</sup>；但事实上《太极图》问题在历史上自有其特殊性，与前代的论题未必有直接的关系。要言之，该图若能被证明确为周敦颐自著，且其中主旨确然出自《周易》，则宋代理学形上理论架构、与先秦儒家正统学说之间的一致性，可得保证，其绝对正统的地位亦可得确立；相反地，若反驳者能证明《太极图》与道教中人及道教文献有直接渊源，则无异表示宋代理学形上理论架构最重要之部分，实系源出道教，甚或系道教产物，而宋代理学于二千年儒学之

① 《心体与性体》，第1册，页358-359。

② 同前注引书，页362。

③ 参但植之：《晋纪瞻顾荣论〈易〉太极为周敦颐〈太极图说〉所本考》（刊《制言半月刊》，第20期，1936年）。该文提出《晋书》记载纪瞻与顾荣二人共论太极、二仪诸问题，为周敦颐《太极图》之所本。我并不赞同此一观点。纪瞻，253—324。

地位,亦不难动摇。这是《太极图》受到古今学者重视的主要原因。

周敦颐《太极图》历来引起争议极多,相关诠释问题也至为繁复,大致可区分为6个问题:图式来源之辩(即图式是否来自“无极图”或《上方大洞真元妙经图》)、“无极”“太极”之辩(即“无极”是一概念语抑或形容词之辩)、“自无极而为太极”的版本之辩(即洪迈(1123—1202)所得版本为“自无极而为太极”是否为周敦颐原本之辩)、《太极图说》相关概念的思想史位置问题、后世学者对《太极图》及《图说》的诠释歧异问题,以及学术界引录《太极图》图式的歧异问题等。

另一方面,周敦颐《太极图》在思想史上前必有所承受,而后必引起影响。过去近1世纪的学者,大多将注意力放在前者,而往往忽略后者,以致于反复讨论敦颐图式的道教来源,而不甚理会其反过来对道教的影响<sup>①</sup>。关于此一问题,我曾有所论析。详参本书《论儒道〈易〉图的类型与变异》一文,于此不论。

本文研究所得的结论,大致可归纳为以下6点:

1. 《太极图》图形的版本依据,及其形体结构,是必须重视的。过去的研究者在撰述引录时多不注意,此一缺失宜应改正。
2. “无极”“太极”之辩并不纯然是文献版本的问题,因此提出文献的证据论证《太极图》授受源流,并不表示就可以解决该图形上思想的相关问题。这也是研究《太极图》的学者必须注意的。
3. 朱熹研究《太极图》,是透过内证的方法,将图形各部分与《图说》和《通书》的内容融合、比较、分析,所得的结论最为坚实。本文重新检讨此一研究取向,亦证明其解释为有效。单单持执外缘数据进行研究的学者,实不宜跳过“分析周敦颐思想核心材料”这一步骤,而贸然推出结论。

<sup>①</sup> 我在1987年发表的《论宋代易图之学及其后的发展》(刊《中国文学研究》,创刊号,台北:台湾大学中国文学研究所,1987年)一文亦曾举后世伪托的吕岩《易图》为例,指出北宋《易》图受到之前的道教思想影响,其后又反过来影响道教的情况。吾妻重二1994年的文章(即本文所引述的《太极图の形成》一文)中亦曾数度提及《太极图》对道教及佛教有更深远的影响。



- 4: 《太极图》图形源自道教内丹学,应无疑问。此从第二层“左离右坎”与第三层“五行”等两部分可证。
5. 本文归纳《太极图说》重要的观念共计 10 个,属于《周易》、《论语》、《孟子》的就有 9 个之多。以图与《图说》合观,可知周敦颐思想之归宗儒家,是毫无疑问的。
6. 《太极图》中许多的观念,有原本属于先秦儒学经典之概念,亦曾经过历代演变,转移为道教所汲取。这一点,过去的研究者都曾指出。此在思想史的发展过程中,为正常现象,无足深怪。周敦颐勇往直前,直接夺取道教丹术的图式,而灌注入儒家中正仁义、倡明人道的思想,建立宋代儒学形上观念,可以说是有意识地“入赵营”而“立汉帜”。这种勇敢的气魄,是值得后世研治思想史者尊敬的。

## 杨儒宾教授函

吉雄兄：

大作拜读完毕。大作考证详密，相关问题可谓一网打尽，我相信除非有新材料出现，否则结论恐怕不出吾兄大作所示。有个小问题，页14<sup>①</sup>谈朱子相信周敦颐创《太极图》，此虽无误，然朱子态度前后似曾犹豫过。另外一个比较大的问题是：《太极图》是否真与修炼无关？内丹之学颇涉玄秘，材料又不足，我不敢下断语。如果从《周易参同契》到陈抟这条线索在理论及史实上能弄清楚，我猜此问题可能可以有另外的谈法。“坎”“离”在《周易参同契》及《太极图说》理论中都很重要（《通书·动静》的“水阴根阳，火阳根阴”与《图说》的“一动一静，互为其根”恐有交涉），“主静立人极”又放在《太极图说》这样的文献里陈述出来，这样的布置应有道理可说。杂碎之言，聊供一晒。即贺

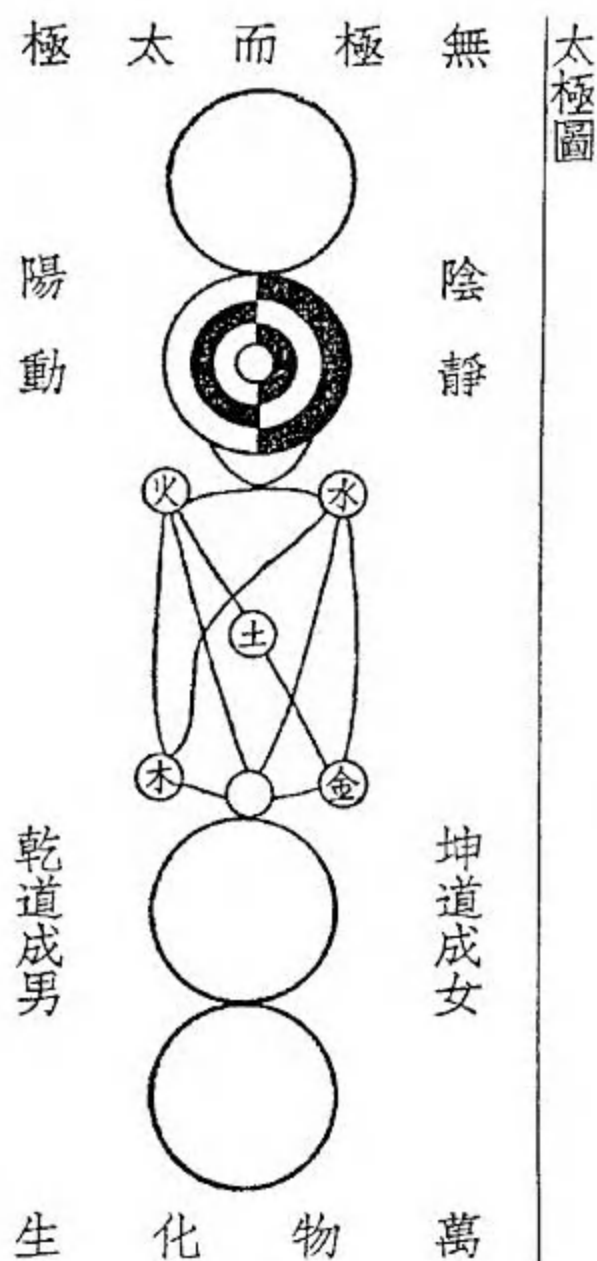
新 禧

弟 儒宾 敬上

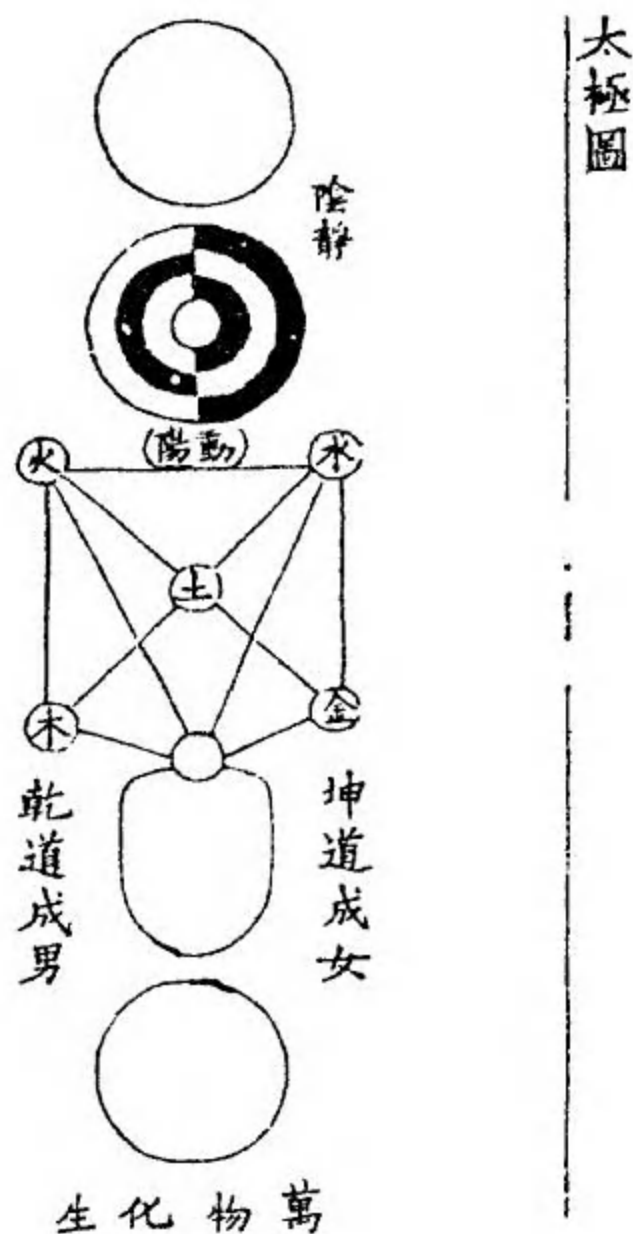
<sup>①</sup> 编者注：见本书页176。

# 周敦颐《太极图》及其相关诠释问题 附图

1. 《宋元学案》“太极图”

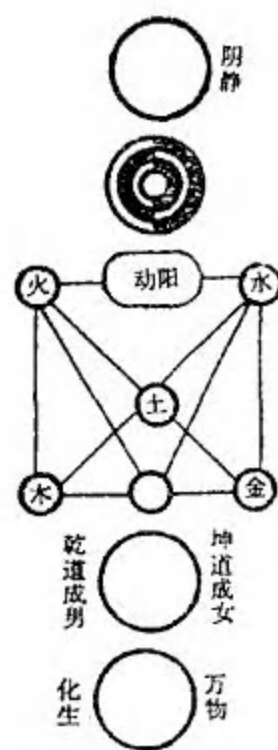
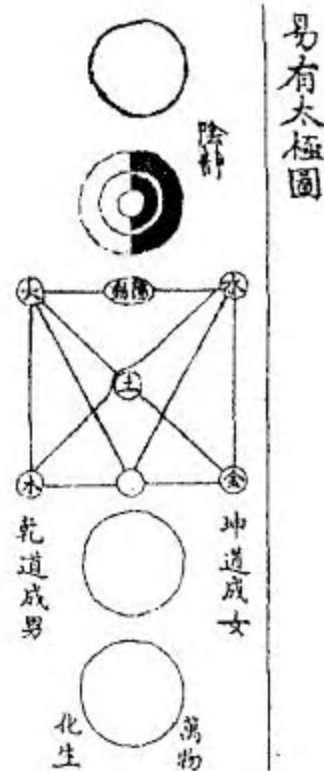


2. 朱震《汉上易传·卦图》“太极图”





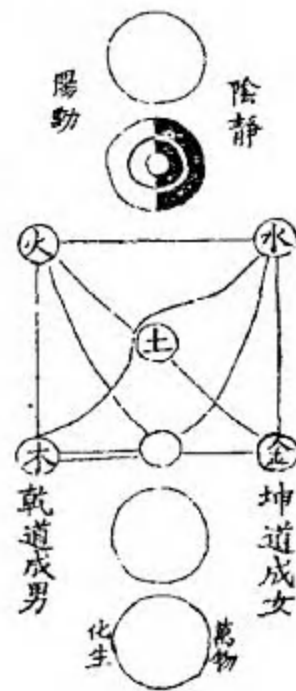
3. 杨甲撰,毛邦翰补《六经图》“易有太极图” 4. 卿希泰主编《中国道教史》引张理有太极图”



5. 卿希泰主编《中国道教史》引朱震 6. 张理《大易象数钩深图》“易有太极图”

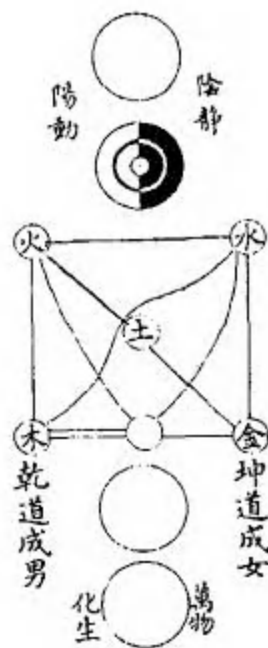


易有太极图



7. 张理《大易象数钩深图》“易有太极图”

易有太极图



8. 毛奇龄《太极图说遗议》“水火匡廓图”

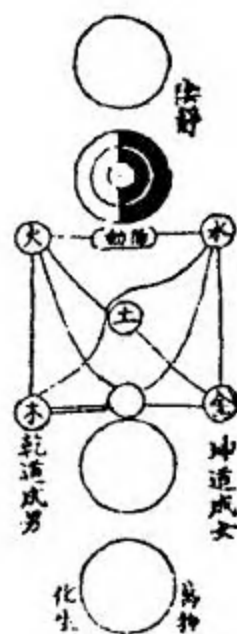
水火匡廓图



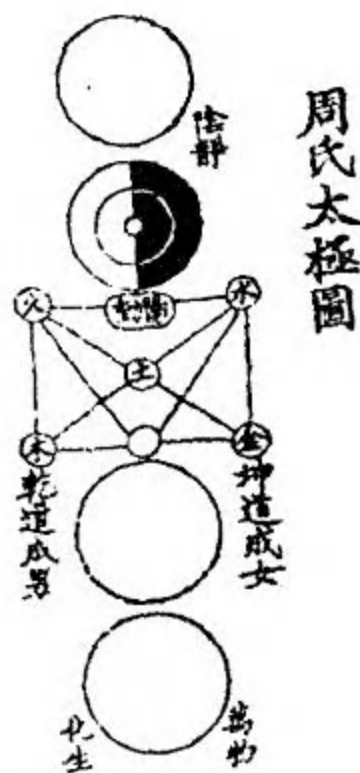
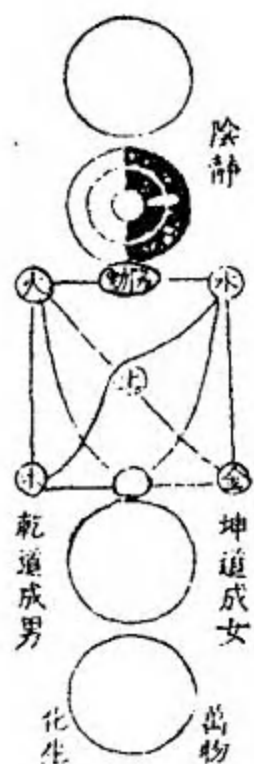
9. 黄宗炎《图学辩惑》“陈图南本图”

10. 张理《大易象数钩深图》“易有太极图”

易有太极图

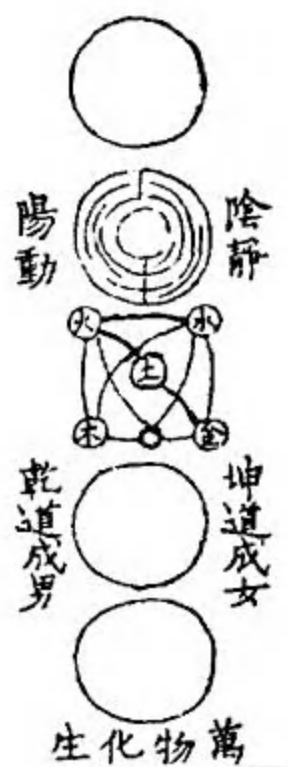


11. 吴继仕等《七经图》“易有太极图” 12. 《周易图》“周氏太极图”



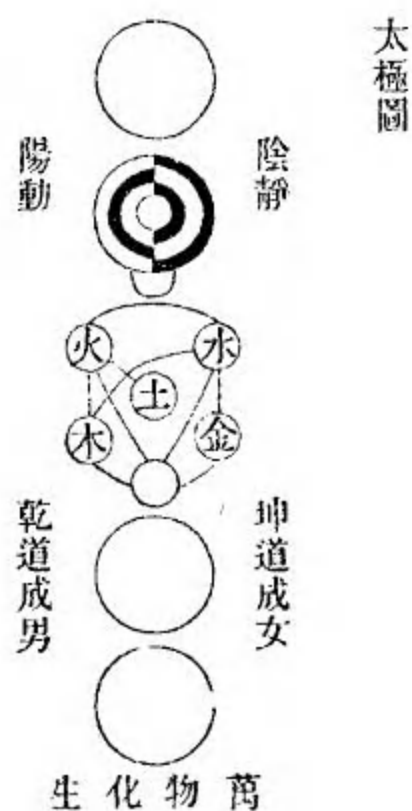
13. 《上方大洞真元妙经图》“太极先天之图”

14. 熊良辅《周易本义集成》“周子太极图”

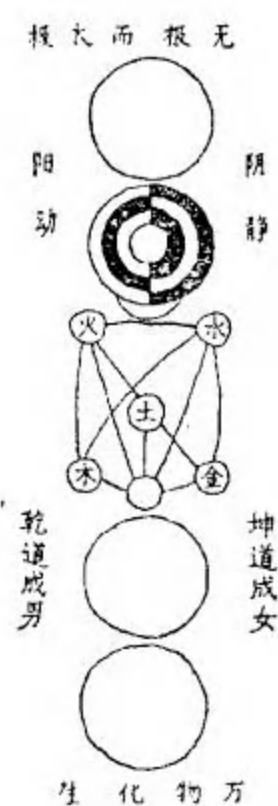




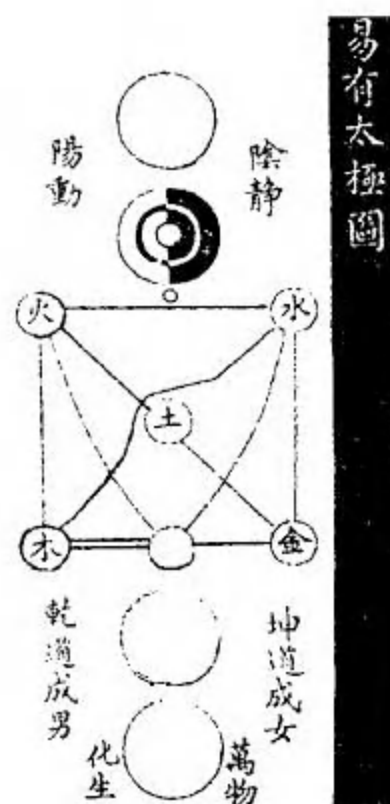
15. 孙奇逢《理学宗传》“太极图”



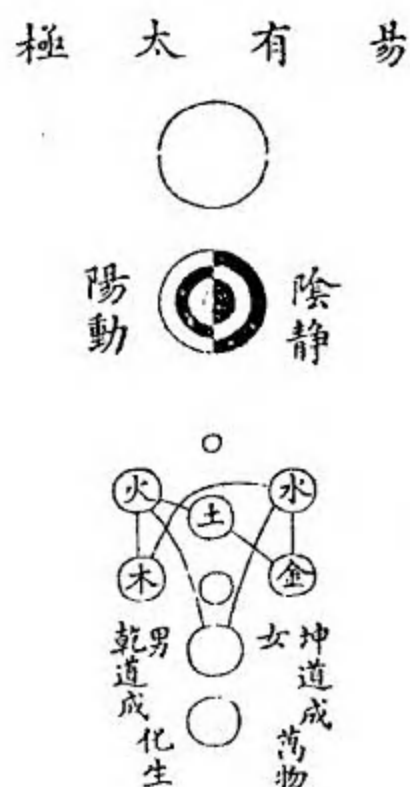
16. 赵瑞民《〈水火匡廓图〉、〈三五至精图〉考辨》“周敦颐太极图”



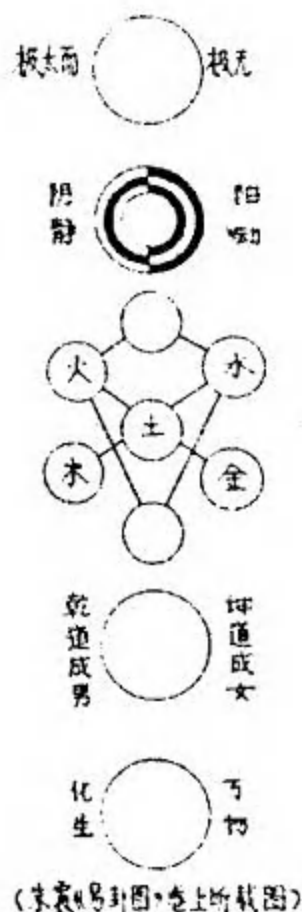
17. 王雱《六经图》“易有太极图”



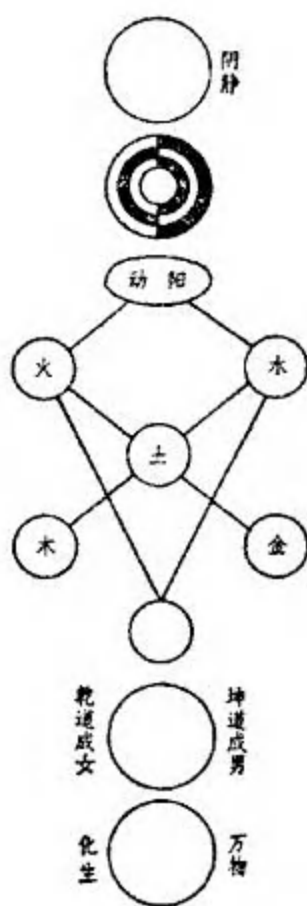
18. 杨魁植《九经图》“易有太极”



19. 陈寒鸣《周敦颐〈太极图说〉渊源新探》“太极图”

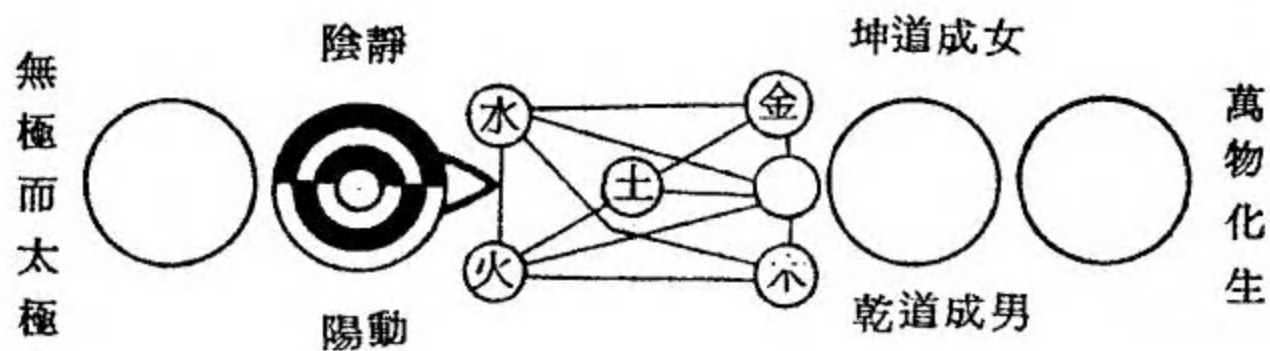


20. 张立文《宋明理学研究》引毛奇龄《太极图说遗议》“太极图”

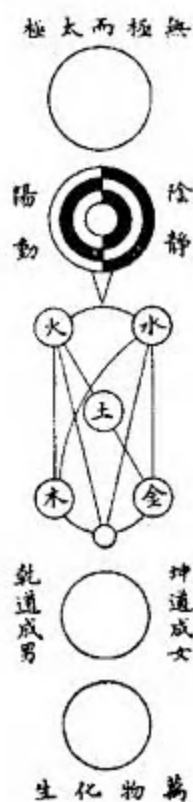


21. 吴康《周濂溪学说研究》“太极图”

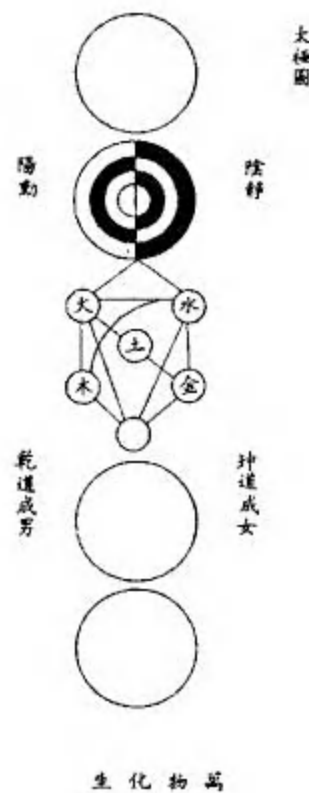
太極圖



22. 冯友兰《中国哲学史》“太极图”



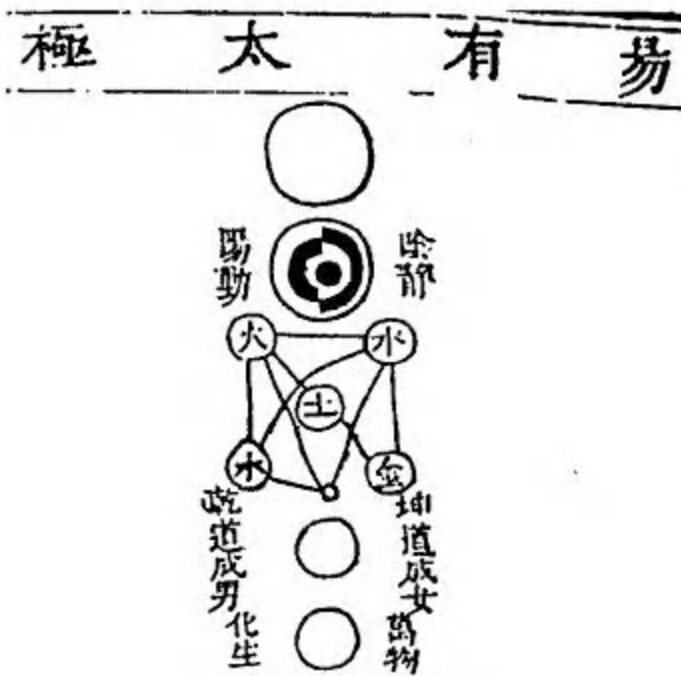
23. 董俊彦《周敦颐》“太极图”



24. 熊良辅《周易本义集成》“周子太极图”



25. 江为龙等辑《朱子六经图》“易有太极”

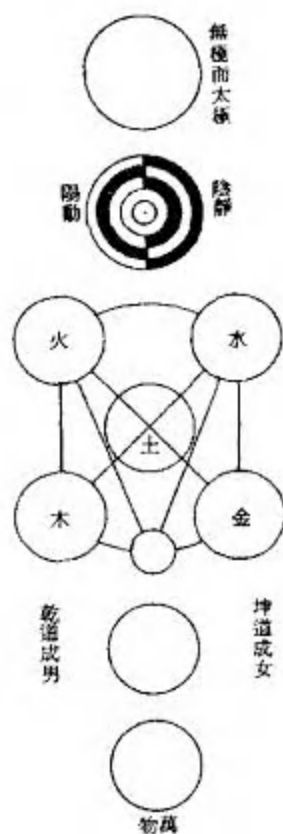




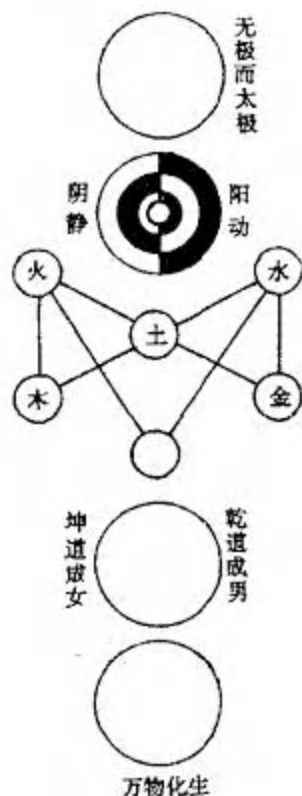
26. 仇兆鳌《参同契集注》“太极顺生图”



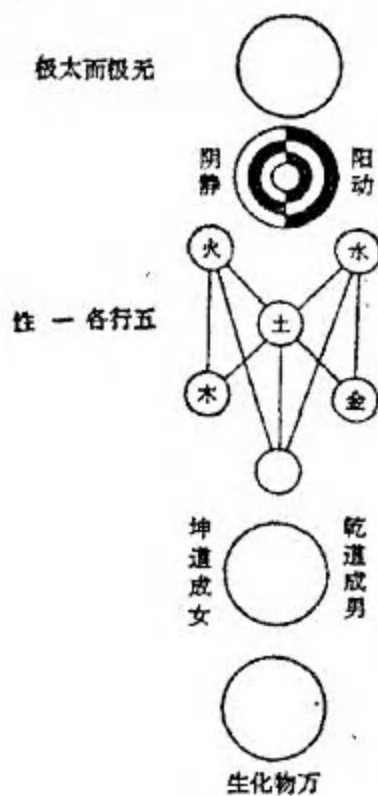
27. 罗光《中国哲学思想史》第三册“太极图”



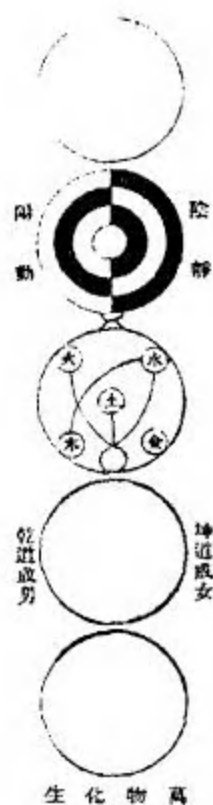
28. 陈庆坤等编《中国哲学史通》“太极图”



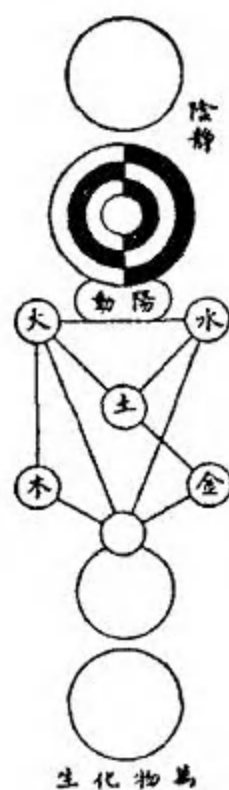
29. 侯外庐、邱汉生、张岂之《宋明理学史》引黄宗炎所录



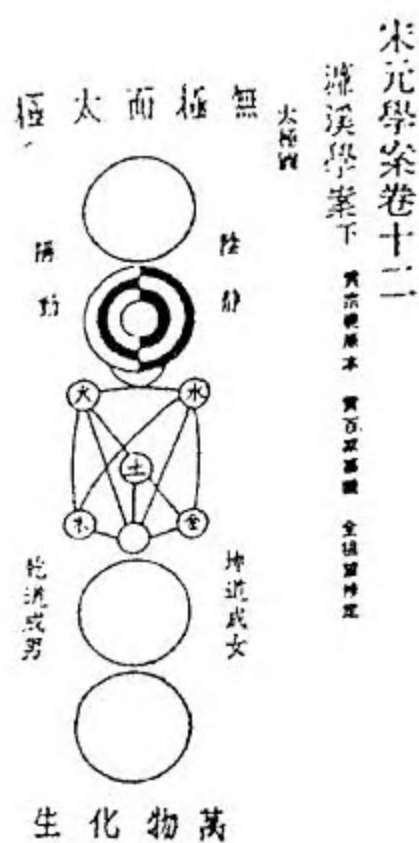
30. 杭辛斋《易楔》“周濂溪太极图”



31. 陈钟凡《两宋思想述评》，引朱震《汉上易卦图》



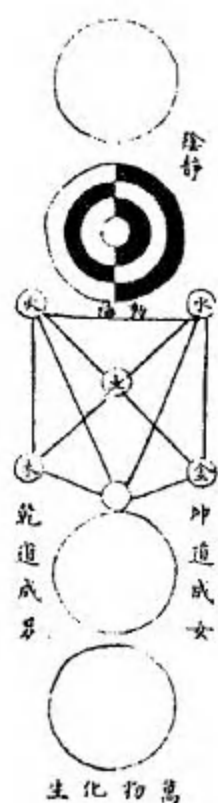
32. 李申《周易与易图》，引《宋元学案》“太极图”



33. 宋刻本《元公周先生濂溪集》“太极图”



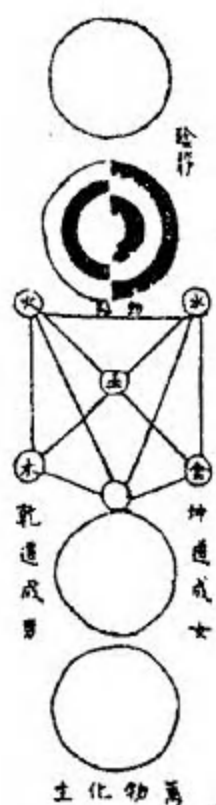
34. 朱震《汉上易传·卦图》



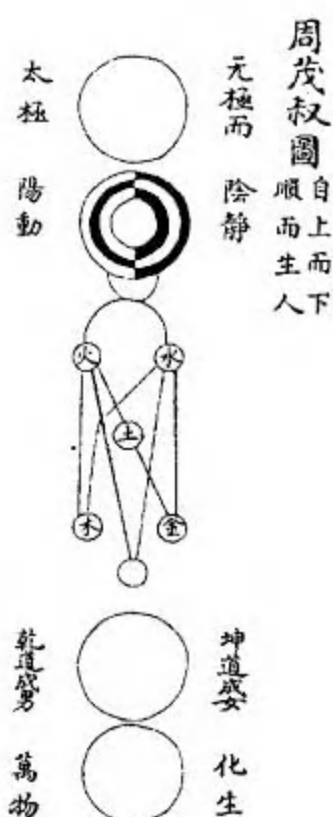
35. 薛侃《图书质疑》“周子太极原一图”



36. 李申《太极图渊源辨》引朱震

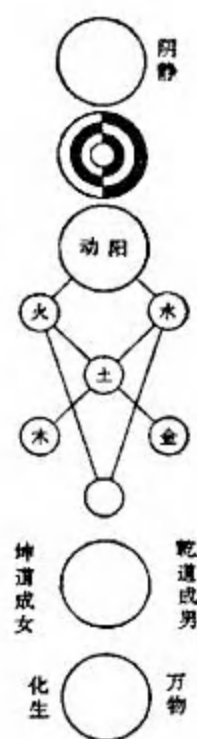


37. 黄宗炎《图学辩惑》“周茂叔图”

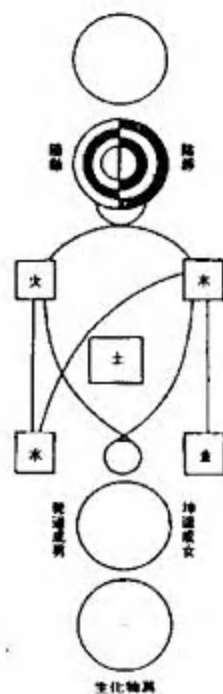




38. 侯外庐、邱汉生、张岂之《宋明理学史》引朱震



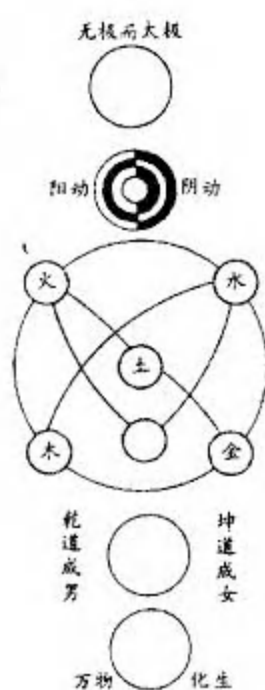
39. 张立文《宋明理学逻辑结构的演化》,引《性理大全》“太极图”



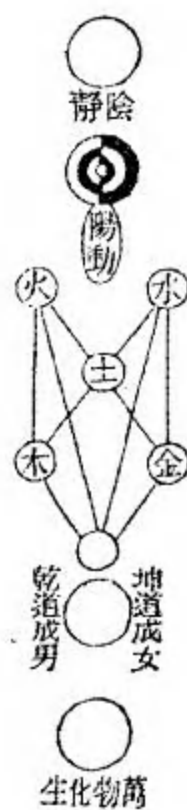
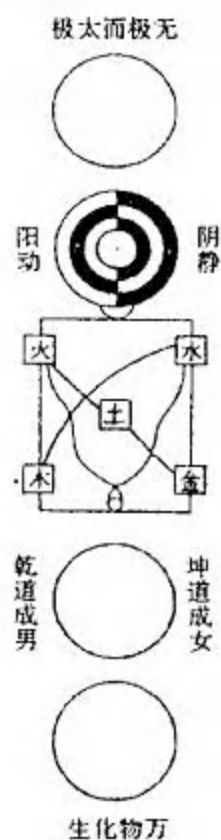
40. 《性理大全》“太极图”



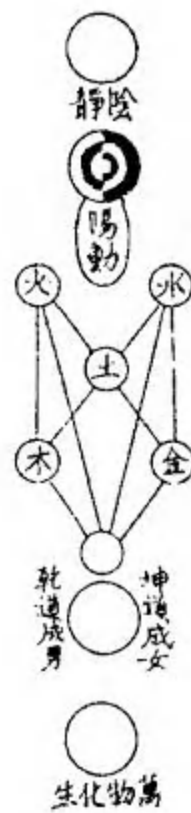
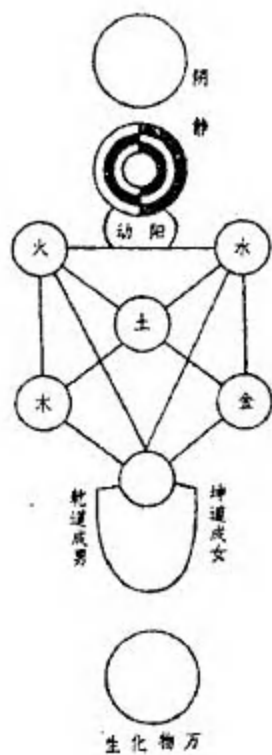
41. 石训、姚瀛艇等编著《中国宋代哲学》“太极图”



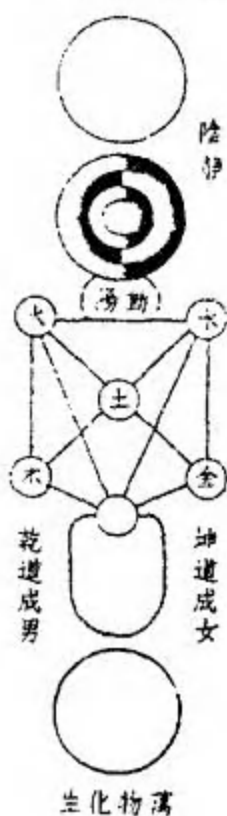
42. 朱伯崑《易学哲学史》，引周敦颐“太极图”



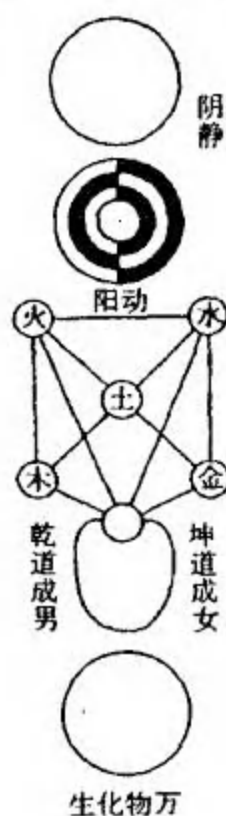
44. 张立文《宋明理学研究》引朱震
45. 徐芹庭《易图源流》“太极图”引朱震



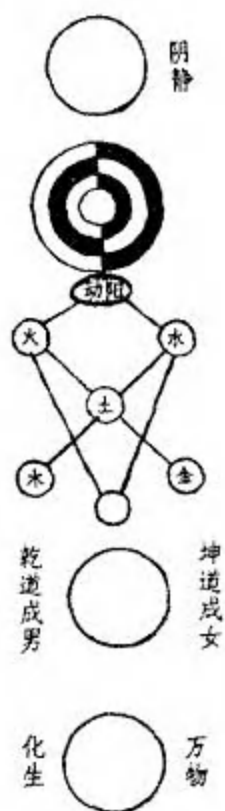
46. 梁绍辉《周敦颐评传》引朱震



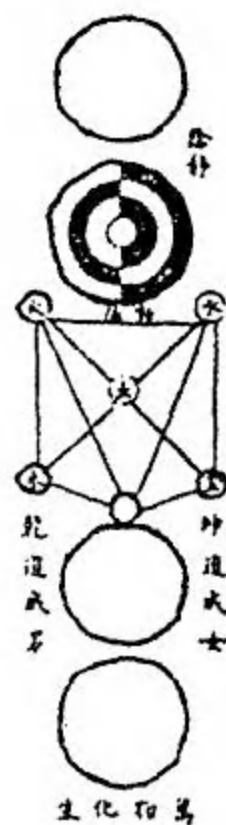
47. 朱伯崑《易学哲学史》引朱震



48. 李养正《〈太极图〉、〈无极图〉、〈太极先天图〉蕴义及源流考》引朱震

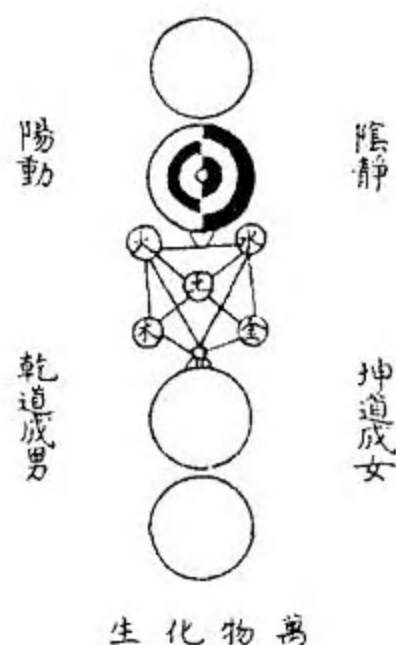


49. 林忠军《周敦颐〈太极图〉易学发微——兼与任俊华等先生商榷》引朱震

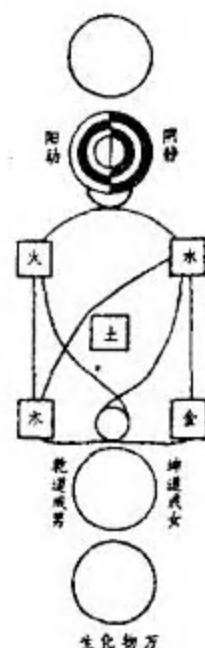




50. 王申子《大易缉说》



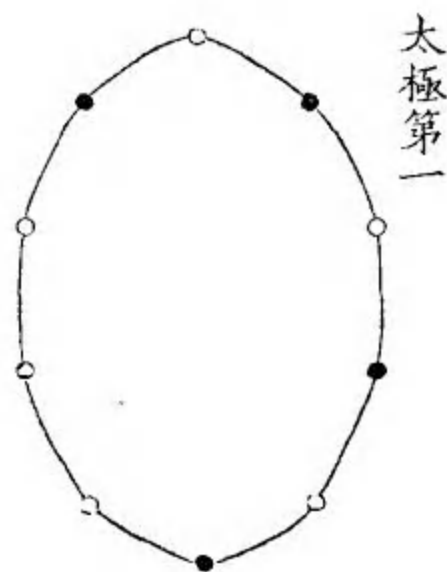
51. 张立文《宋明理学研究》另一“太极图”



52. 《上方大洞真元妙经图》“虚无自然之图”



53. 《易数钩隐图》“太极第一”



54. 《上阳子金丹大要图》“清浊动静之图”

清濁動靜之圖

離坎為用



乾坤本體

## 高邮王氏父子对《周易》的诠释

### 一、前言

自宋明理学家多以哲学思辩的方法释《易》，特别是发挥《易传》中的重要观念，《易》学主流遂以义理发明为主，关于《易经》字词古义的训释、六十四卦卦爻辞的整体架构，颇遭忽略。清初《易》学的发展，依沿回归经典、尊史崇古的学术发展大势，学者渐知重视本经及古义。至于乾嘉时期，学者治经以内证为主，重视以本经自证、通诸经以通一经等方法。这在相关的几篇拙著中已有所申论<sup>①</sup>。此一释经方法，至高邮王念孙（1744—1832）、王引之父子而益精。

《经义述闻》（以下简称《述闻》）卷一、二讨论《周易》计一百零六条，两卷之间的区分标准，卷一论《易经》，卷二论《易传》。但论《易经》时亦常引《易传》为佐证，同样地，论《易传》时也多引经文以为说明。他们所用的方法，或以六十四卦卦爻辞互证，或取《易传》与经文互证，或并参汉魏《易》注。大致上以本经为准衡，以《十翼》为参考，以《诗》、《书》等诸经为辅助，对于汉魏

<sup>①</sup> 参拙著《乾嘉学者治经方法与体系举例试释》（收入《乾嘉学者的治经方法》，台北：中央研究院文哲研究所筹备处，2000年10月）、《乾嘉治经方法中的思想史线索——从治经方法到治先秦诸子》（于中研院文哲所主办“乾嘉学者的义理学”第四次研讨会中宣读，2000年12月16日）、《乾嘉学者经典诠释的历史背景与观念》（《台大中文学报》第15期，2002年，页241—282）。

《易》注则多采取是其是而非其非的修正、批判性的态度(详参本文“七、余论”)。总体而言,向内则重视经义的通贯,向外则引证及于诸子文献。究其诠释《周易》的基本原则,可以用两句话来形容,即“本经诸经内证通贯,追求全经义例一致”。他们掌握此一原则,对于汉魏《易》家荀爽、虞翻,以及清儒惠栋标榜汉学的《周易述》一书,都有相当多的评鹭。

王氏父子为扬州学者,其学术思想源出皖南戴震,对吴派大师惠栋又有所评述,因此本文的撰著,既涉及高邮王氏父子及扬州学派的治学精神,也关涉到历来学者对于吴皖分派之论。同时,本文也讨论了《易经》和《易传》的密切关系,试图修正流行了约1世纪的“经传分离”的治《易》理念。牵涉既广,自难以区区一篇小文章解决,但愚者千虑,提供学界参考,也未尝不可。读者幸识之。

本文用语之例,《易经》指六十四卦及卦爻辞,《易传》指传本《十翼》,《周易》兼指经传。原引各卦均附卦形,以方便读者掌握各卦的形体,以立即与文字作对照。

## 二、以爻位训释爻辞、爻象

我们一般所称的《易》卦,是由阴爻和阳爻组成的,其形体有两类,一类为经卦,共八个,即乾☰、坤☷、坎☵、离☲、震☳、艮☶、巽☴、兑☱,各卦均包含三个爻;另一类为别卦,共六十四个,系由八卦重叠而成,各卦均包含六个爻。别卦各爻的称谓,由下至上,依次为初、二、三、四、五、上,配合阴爻称六、阳爻称九,即有初六、九二、六五、上九等名称,这就是所谓的“爻位”。别卦系八经卦重叠而成,因此一卦之中,初、二、三爻为一经卦,通常称为“内卦”,或“下体”;四、五、上爻亦为一经卦,通常称为“外卦”,或“上体”。至于《易》学用语之所谓“象”,则含义极广,大体上,卦有卦象,爻有爻象。就“象”而言,有抽象的喻象,如乾为刚健、坤为柔顺之类;也有具体的喻象,如坎为水、离为火之类。《说卦传》中讲“象”的就非常多,以非本文范围,暂不论述。



本节所谓“以爻位训释爻辞、爻象”，从方法论的背景看，渊源甚古，汉魏《易》家卦变之说，用的就是这种方法<sup>①</sup>，但与王氏父子所用的又颇不相同。干宝、虞翻、荀爽的卦变爻变说，多牵合二卦以阴阳爻变化来互释卦义爻义（参注2），或一卦之中以阳升阴降之类的原则<sup>②</sup>主变。这种方法，虽不违悖汉学家一般治经方法“以本经自证”的原则，但亦伤于牵合过当<sup>③</sup>，而为王氏父子所不取。在历代《易》家的诠释方法中，“以爻位训释爻辞、爻象”的方法亦颇被运用<sup>④</sup>，不过王氏父子对于此一方法的掌握与运用更为全面，而尤其注意其与全经义例的一致性。

本节所谓“以爻位训释爻辞、爻象”，大略可区分为两类。第一类为“即本爻而见之象”，如卷一第15条“舆说辐，大车以载”<sup>⑤</sup>论“小畜”䷈九三、“大畜”䷙九二爻辞并曰“舆说辐”，指出“盖阳爻称大，车动象乾，乾之为车明甚”，则可知经卦“乾”的阳爻有车动之象。

更有涉及爻位而取象的，如《述闻》卷一第17条“幽人”，首先讨论“履”䷉九二爻辞“履道坦坦，幽人贞吉”的“幽人”为“幽系之人”，又说：

虞翻《注》曰：“‘讼’时二在坎狱中，（原注：虞谓‘履’自‘讼’来。又注‘噬嗑’卦曰：‘坎为狱。’）故称幽人。之正得位，震出兑说，幽人喜笑，

① 举例说明：“履”卦九二爻辞“履道坦坦，幽人贞吉”。为什么“履”九二爻辞有“幽人”二字呢？李鼎祚《周易集解》引虞翻说：“讼时二在坎狱，故称幽人。”（台北：台湾商务印书馆，1996，页71。）虞翻的意思是，因为“履”卦上乾下兑，是由“讼”卦上乾下坎变化而来。（“讼”初爻由阴爻变为阳爻，则成为“履”卦。）讼卦的内卦为坎，坎有“狱”的喻象（《象传》：“习坎，重险也。”《说卦传》：“坎，陷也。”）“讼”九二居坎狱之中，因此变为“履”卦之后，“履”九二亦有坎狱之象。故称之为“幽人”。

② 如认为阴爻必降，阳爻必升，降者自上位降而至三位，或自五位降至二位，或自四位降至初位。如“明夷”六四《周易集解》引荀爽：“三当出门庭，升五君位。”（页180）雄按：这两句话是讲“明夷”九三宜上升取代六五。并参《经义述闻》卷一“虞氏释贞以之正违失经义”条。（《经义述闻》，江苏：江苏古籍出版社，2000，卷一，第54条，页35-39。）又参屈万里《先秦汉魏易例述评》（台北：学生书局，1969）讨论卦变的几节。

③ 所谓“牵合过当”者，意指其立论并不仅仅在于释《易》而已，如汉儒的象数观念，即往往与其政治思想有关。如前述荀爽“阳升阴降”的理论，举“需”卦为例，“需”上六爻辞《周易集解》引荀爽：“乾升在上，君位以定；坎降在下，当循臣职，故敬之终吉也。”这就是以阳为“君”，以阴为“臣”，君宜居上而臣宜居下，故有阳升阴降之论。

④ 包括王弼《周易注》、程颐《易传》、朱熹《易本义》都颇用此法释《易》，例多不举。

⑤ 《述闻》，卷一，页12。

故贞吉也。”<sup>①</sup>

雄按：虞翻所谓“之正”，指“讼”初六阴爻居初位不正，变而为阳爻则正（参后文）。王引之随即评论说：

虞谓“‘讼’时二在坎狱中”，非也。“讼”象已不见，何得仍以“讼”言之？今案：“中孚”上巽下兑，其《象传》曰：“君子以议狱缓死。”则兑有议狱之象。兑为口舌，故议狱，谓拘囚之而议其罪也。<sup>②</sup>

引之据《象传》而推论“兑”有议狱之象，另据《说卦传》及《正义》而证明“兑”有口舌之象<sup>③</sup>，他又引“随”䷐、“归妹”䷵二卦爻辞，论证说：

“随”卦下震上兑，其上六，兑之三爻也，曰“拘系之，乃从维之”，则兑之三爻有拘系之象。九二居兑之中，而为六三所拘系，有幽于狱中待议之象，故曰“幽人”。“归妹”之卦亦下兑，故九二曰“利幽人之贞”，“幽人”者兑象，非坎象也。<sup>④</sup>

据引之的分析，“兑”有议狱之象，而其三爻有“拘系之象”，二爻则有“幽于狱中待议”之象，因此“履”九二“幽人”云云，是内卦“兑”之象而与“讼”内卦“坎”象无关。可知不但八经卦之中每爻均有其爻象，甚至居于不同位之爻，亦有不同之象。

此外，又或综合本卦上下体及爻位而取象。如卷一第42条“旧井禽”<sup>⑤</sup>，释“井”䷯初六爻辞“井泥不食，旧井无禽”说：

①《述闻》，卷一，页13。《周易集解》“履”卦引虞翻曰：“谓变讼初为兑也。”（页69）雄按：指变“讼”卦初六为初九，而成“履”卦。

②王引之所谓“讼”象已不见，意指依虞氏卦变之例，讼卦既已经变为履卦，讼卦下体“坎”已变为履卦下体“兑”，则幽囚的取象，应是自“兑”而非自“坎”。

③《说卦传》：“兑为口。”孔颖达《正义》：“兑，西方之卦，主言语，故为口也。”《周易正义》（台北：艺文印书馆《十三经注疏》本），卷九，第1册，页185。雄按：朱骏声（1788—1858）《说文通训定声》“泰部第十三”“兑”条：“说也，从人，台声。按：台非声。当从人、口，会意；八，象气之舒散。”同部“兑”后紧接着为“说”条：“说，释也。一曰谈说也。从言兑，会意。按：兑亦声。《墨子·经上》：‘说，所以明也。’《广雅·释诂二》：‘说，论也。’”据朱氏的考释，“兑”字与口舌言语有关。

④《述闻》，卷一，页13—14。

⑤《述闻》，卷一，页27—28。

《易》爻凡言田有禽、田无禽、失前禽，皆指“兽”言之。此禽字不当有异，井当读为阱；阱字以井为声。（原注：《说文》：“阱，大陷也。从阜井，井亦声。”）……是阱所以陷兽也。旧阱，湮废之阱也。阱久则淤浅，不足以陷兽，故无禽也。……卦体上坎下巽，坎为陷，巽为入，故有禽兽陷入于阱之象。初六阴爻体坤，坤土塞阱，故湮废而不用也。不然，则久井不见渫治，为禽所不向，仍是井泥不食之义。

按《述闻》先从全经语义推论“禽”义为“兽”，再从卦上下体推论卦象为“禽兽陷入于阱”，再从初六阴爻体坤（阴爻以坤卦为体），推论“坤土塞阱，湮废不用”，整个过程，就是结合本卦卦象以及爻位来绎释爻辞。论者或会认为，“井”卦其他诸爻之“井”字均为水井义而非陷阱义<sup>①</sup>，若独以初六之“井”为“阱”，则违反优先以“本卦自证”的原则。我的解释是，初六爻辞有“禽”字，王氏父子发现《易经》之“禽”皆指“兽”，此条不能独异，故“禽”字字义确定，则“井”义宜依从之而释为“阱”。换言之，在这一例子中，全经义例（包括语义）一致，较诸一卦义例一致更为重要。

第二类为“借二爻关系而呈见之象”。如卷一第10条“即命”<sup>②</sup>，论“讼”䷅九四爻辞“不克讼，复即命渝”，王氏认为系奠基于一九四与初六之关系。九四施命于初六，故为“复命”。《述闻》紧接着又说：

以刚就柔，以顺化险，则在下者亦变而不讼矣。故曰“渝”。“渝”者，初爻受命而变其志也。<sup>③</sup>

“刚”指九四，“柔”指初六；九四居互体“巽”（即“讼”的三四五爻）的中画，故

① “井”卦九二“井谷射鲋”、九三“井渫不食”、六四“井甃无咎”、九五“井冽，寒泉食”，都很明显地是讲蓄水之井。唯上九“井收，勿幕有孚”，从表面上看较不明显，但王弼《注》称“处井上极，水已出井，井功大成，在此爻矣”，则其亦取水井之义，亦粲然可睹。

② 《述闻》，卷一，页10。

③ 《述闻》引“否”卦为辅证，说明“讼”九四“复即命渝”之义：“‘否’九四‘有命，无咎’，王《注》曰：‘夫处否而不可以有命者，以所应者小人也。有命于小人，则消君子之道者也。今初志在君，处乎穷下，故可以有命。’《正义》曰：‘初六志在于君，守正不进，处于穷下。今九四有命命之，故无咎。’亦谓九四命初六也，与此‘即命’正同义。”



为“顺”。这是上述所谓“即本爻而见象”。“坎”居“讼”内卦，有水、陷之象<sup>①</sup>，故为“险”。“以刚就柔，以顺化险”，初爻原为“讼”之始，得九四则可以变而不讼。因此爻辞的“渝”字，指的就是初六受九四之命后“变而不讼”的一种状态。在见九四的爻象后，即可以之与初六合观，而借由二爻的关系，得知爻辞的喻旨。

第二类中最显著的例子莫过于卷一第30条“大过、过涉、小过、过其祖、弗过防之、弗过遇之、弗遇过之、过以相与也、臣不可过也”。“大过”䷛上兑下巽，“小过”䷽上震下艮。《述闻》说：

引之谨案：过者，差也，失也，两爻相失也。阳爻相失，则谓之“大过”；阴爻相失，则谓之“小过”。故《大元》：“有差首以象小过，有失首以象大过”也。凡卦爻相应则相遇，不相应则相失。故不遇谓之过。“大过”二五皆阳，不相应而相失，故《象传》曰：“大过，大者过也。”阳称大，阴称小，“大者过也”者，阳爻与阳爻两相失也。《传》又曰：“刚过而中”，言二五皆刚，两爻不相应而相失，（原注略）但所处之位，尚得中也。不曰“刚中而应”，而曰“刚过而中”，则“过”者，不相应之谓也。“小过”二五皆阴，亦不相应而相失。故《象传》曰：“小过，小者过。”“小者过”者，阴爻与阴爻两相失也。（原注略）“大过”为“刚过而中”，则“小过”为柔过而中，皆二五得中而不相应之谓也。<sup>②</sup>

引之专从“大过”、“小过”两卦的爻位分布与关系，一方面解释何以两卦名为“过”，主要是二五爻俱阴（小过）或两爻俱阳（大过），皆为不相应而相失，相失不相遇，谓之“过”；而另一方面亦解释《象传》“小者过”、“大者过”的意思，大者、小者，分别指的是阳爻及阴爻。他紧接着又说：

“小过”六二“过其祖，遇其妣；不及其君，遇其臣”。“过”，不遇也；“不及”，亦不遇也，皆彼此相失之谓也。二与五相应，五爻若为阳爻，则

<sup>①</sup> 《说卦传》：“坎，陷也。”（《周易正义》，页184。）又说：“坎为水，为沟渎、为隐伏。”（《周易正义》，页186。）

<sup>②</sup> 《述闻》，卷一，页21。

为“祖”为“君”；今六五是阴爻，则为“妣”为“臣”。六二失九五之应，而应六五，故曰“过其祖，遇其妣；不及其君，遇其臣”，谓不遇其祖而遇其妣，不遇其君而遇其臣也。

在确定了“过”字的本义为建立于爻位关系的原理后，引之随即以之解释“小过”六二爻辞的意义。换言之，“过”、“遇”、“大”、“小”、“刚”、“柔”、“祖”、“妣”、“君”、“臣”等观念，都与阴阳、爻位有关，而这些观念全部连系一起，共同构成了“大过”、“小过”二卦的内涵与意义，进而至于演绎形成《易传》的意义。《述闻》又说：

《象传》曰：“不及其君，臣不可过也。”谓己不遇其君，不可又不遇其臣也。“臣不可过”，乃释经文“遇其臣”三字。（原注略）“不及”也，“过”也，皆不遇之谓也。

然则《象传》的文字，实系由《易经》经文演绎出来，与拙著《乾嘉治经方法中的思想史线索——从治经方法到治先秦诸子》一文所论《易传》传文自经文演绎而来，完全符合<sup>①</sup>。吾人若运用王氏父子全经义例一致的原则寻绎，则“遇”的观念亦可解释另一例。卷一第4条“后得主、主人有言、遇主于巷、遇其配主、遇其夷主”<sup>②</sup>论“睽”卦䷥说：

“睽”九二“遇主于巷”，亦谓所主之人也；所主之人，谓六五也。二将往归于五，五已来交于二，故不期而相遇于里巷。……“丰”初九“遇其配主”，九四“遇其夷主”，亦谓四为初所主，初为四所主。配也，夷也，匹敌之称也。以阳适阳，故称配主夷主也。

将此一例与“大过”、“小过”二卦之例合观，则可知六十四卦卦爻辞所论述的种种情况，与卦名、爻德（阴阳、刚柔）、爻位等相互间都有密切关联。

① 这篇文章曾于2000年12月16日于中央研究院文哲研究所“乾嘉学者的义理学”第四次研讨会中宣读，正式发表时将易名为：《乾嘉治经方法中的思想史线索——以王念孙〈读书杂志〉为讨论中心》。该文章首举出实例说明了《易传》的重要观念多源出于卦爻辞。

② 《述闻》，卷一，页6。

以下再举五例，以说明以爻位释爻辞为王氏父子所重视的原则，并进而让读者多明了几种不同的情况。卷一第6条“女子贞不字”<sup>①</sup>，论“屯”䷂六二爻辞，说：

“女子贞不字”者，“女子贞”为一句。六二居中得正，故曰“女子贞”，“家人”《彖辞》曰“利女贞”是也。“不字”为一句，犹言妇三岁不孕也。“不字”者，屯遭之象，非以不字为贞也。

爻辞的“不字”为不孕，反映的是本卦的“屯遭之象”；“女子贞”三字，则纯粹是指的六二居中得正的情况。又卷一第13条论“师”䷆六五“田有禽利执言”<sup>②</sup>，谓：

六五所以“田有禽”者，案与本爻相对之爻为阴爻，则占失禽无禽；为阳爻，则占有禽。“比”之九五下当六二，而曰“失前禽”；“恒”之九四下当初六，“井”之初六上当六四，而曰“无禽”，皆遇阴爻也。“师”之六五下当九二，而曰“有禽”，则遇阳爻也。

则“有禽”与“无禽”、“失禽”的差别，正取决于相对位置的二爻为阴遇阳抑或阳遇阴（即阴阳相应）。依此推论，六五虽然“中”而不“正”，但与九二（阳爻）相对而占得“田有禽”，则《易》占之吉凶得失，其形成的原因与条件是多方面的，并不可仅仅取决于一爻之位是否中正，更不可以用“之正”（即必以“既济”䷾初、三、五为阳爻，二、四、上为阴爻为“正”，参前文）一类的条例来加以笼统的概括。又卷一第21条“大人否”<sup>③</sup>论“否”䷋，称：

盖六二包承于五，小人之道也。九五之大人，若与二相包承，则以君子而入小人之群，是乱群也，故必不与包承，而其道乃亨。故曰：“大人否亨，不乱群也。”

“否”卦上乾下坤，六二爻辞“包承，小人吉，大人否，亨”，《象传》：“大人否亨，

① 《述闻》，卷一，页8。

② 同前注引书，页11。

③ 同前注引书，页15。



不乱群也”。王弼《注》称“小人路通，内柔外刚；大人否之，其道乃亨”，其释“否”与“通”字相对而义为“隔”；引之释“否”为“不”，认为六二应该与九五合观，九五为大人君子，六二为小人，君子不入小人之群，则亨。《爻辞》“大人否亨”，《象传》“不乱群也”，都是讲的六二与九五的关系。又卷一第45条“小人革面”<sup>①</sup>论“革”䷰，反驳《正义》、《集解》释“面”为“颜面”的说法，说：

《广雅》曰：“面，乡也。”（原注：乡与向同。）革面者，改其所乡而乡君也。上六下应九三，则九三者其所乡也。然九三刚而不中，非所宜乡；不若乡九五之为得正，是以改其所乡，而乡九五也。《象传》曰：“小人革面，顺以从君也。”则乡九五之谓矣。

本条颇为有趣。“革”义为“变”，于卦爻辞俱为有征<sup>②</sup>，因此诸家释为“变”俱无异辞。《述闻》的“乡”即“向”，以“向”释“面”，讲的就是上六原与九三应，但九三弗居中正；则转向九五，而可以得中正。“顺以从君”，“君”指的就是九五。这是非常特殊的例子，足以说明《易经》义理架构之中，爻辞诠释爻位时所呈现的一种灵活的关系。“革”䷰上六爻辞“小人革面”，其意义自卦名“革”引申而来，与本卦的爻位有关。至于《象传》所演绎解释的，也完全是经文的含义。从中我们可以再一次观察到《周易》卦名、爻辞、爻位以及经传之间彼此的密切关系。

《述闻》又往往借由《周易》全经爻位的通例，与爻辞的通用语汇结合在一起，互相释证。如卷一第19条“得尚于中行、行有尚、往有尚”<sup>③</sup>：

“泰”九二，得尚于中行。尚者，右也，助也；中行，谓六五。二应于五，五来助二，是得其助于六五，故曰“得尚于中行”也。“坎”象辞“行有尚”，谓二往应五，五往应二，以阳适阳（原注：二五皆九），同类相助，是

① 《述闻》，卷一，页29。

② 凡六十四卦，除八纯卦外，余卦反复为对。每对卦象取义往往相反。“革”、“鼎”相对，《周易》“鼎”卦“元吉亨”句王弼《注》：“革去故而鼎取新。……‘鼎’者，成变之卦也。‘革’既变矣，则制器立法以成之焉。”《周易正义》，页112。

③ 《述闻》，卷一，页14。

往而有助，故曰“行有尚”也。往而有助，乃克有成。故《传》曰“行有尚，往有功”也。“丰”初九、“节”九五，皆言“往有尚”，谓“丰”初应四，“节”五应二，以阳适阳（原注：“丰”初四皆九，“节”二五皆九），同类相助，是往而有助也。故皆曰“往有尚”。而王弼解“泰”之“得尚”，则以“尚”为“配”；“尚”之为“配”，古训无征。（原注略）孔颖达解“坎”之“行有尚”，则以为“事可尊尚”；解“丰”与“节”之“往有尚”，则以为“往有嘉尚”。同一“尚”字，而前后异训，殆失之矣。

《易经》中同一“尚”字，诸家或释为“配”，或释为“尊尚”、“嘉尚”，引之则从爻位的内部关系指出“尚”义为助佑，指的是相对位置的二爻为阴阳相应或同类相助的状态。换言之，《易》爻辞的训解，爻位关系是一个绝不可忽略的考虑要素。而引之反对“前后异训”，也表示卦爻辞之辞例与辞义，应该是全经一致的。

### 三、以本卦自释，复以六十四卦互释

前引《述闻》论爻位释爻象爻义几个例子，可能会使人联想到汉魏《易》家诸如虞翻、荀爽的“卦变”说。而如前文所指出，卦变理论往往必须牵合二卦以为说，而相对上在王氏父子所提出的解释系统中，若可以用本卦自释则先用之，而不必以他卦之变以求本卦之义。如卷一第35条“康侯、离王公也”<sup>①</sup>论证“晋”䷢ 卦 ䷢ 外卦“离”有“公侯”之象，而引“离”卦䷝ 说：

“离”《象传》：“六五之吉，离王公也。”……“离”有诸侯之象，六五以阴居尊，犹“晋”之六五为侯也。

然则《易》卦之取象以本卦为主，学者论《易》，即应先着眼于本卦。即使必须结合二卦或上下爻以解释，亦必配合卦爻辞的内容考虑。因此《述闻》往往

<sup>①</sup> 《述闻》，卷一，页24。

不取“卦变”说，而对于汉魏《易》家尤其是虞翻喜用的“旁通”说深致不满。关于这一点，《述闻》卷二第28条“虞氏以旁通说《彖》《象》显与经违”，已有所论述。王氏父子何以反对“旁通”，在《述闻》卷二第44条“六爻发挥”<sup>①</sup>有更清楚的解释。该条引《周易集解》陆绩《注》：

“乾”六爻发挥变动，旁通于“坤”。“坤”来入“乾”，以成六十四卦，故曰旁通情也。

引之说：

《说卦传》曰：“观变于阴阳而立卦，发挥于刚柔而生爻。”是凡爻之生，皆发挥于刚柔而出。发挥于刚，则“乾”之六爻矣。……六爻纯阳，故谓之六龙。若变而通“坤”，“坤”来入“乾”，则必杂以阴爻，不得谓之六龙矣。

说明了“六爻发挥”的意义后，引之随即批评“旁通”说：

自“六爻发挥”误解为“变动而成诸卦”，于是“旁通”之义，亦误以为“旁通于坤”，而虞仲翔乃于诸卦之爻，皆以“旁通”取义，遂令本卦之爻，不取象于本卦，而取于所通之卦，而阴阳相反之卦爻，皆杂糅而无辨矣。

正由于“旁通”说“不取象于本卦，而取于所通之卦”，变成释一卦必须牵合他卦以为说，而且所谓牵合他卦，又使“阴阳相反之卦爻”“杂糅无辨”，违反了本卦之爻取象于本卦的原则，此足证王氏父子重视以本卦之象以释本卦本爻。

《述闻》对虞翻的理论批评颇多，多系指虞氏不取本卦之象，而取卦变旁通之说。“旁通”使阴阳相反之卦爻杂糅无辨，已如前述；“卦变”则使一卦中之某一爻依循“之正”的观念由阴变阳或由阳变阴，其实亦违反了“取象于本卦”的原则。虞翻以卦变的观念释“晋”卦，引之两度加以反驳。《述闻》卷一

<sup>①</sup> 《述闻》，卷二，页61。



第35条“康侯、离王公也”<sup>①</sup>论卦辞中“康侯”二字。他提出“初，动体也；震为侯”，认为‘晋’䷢初六动而成阳爻，内卦自“坤”变而为“震”。“震”有“侯”之象。引之说：

僖二十五年《左传》说晋侯纳王事，曰：“筮之，遇大有之睽。曰：吉。且是卦也，天为泽以当日，天子降心以逆公，不亦可乎？”是以离日为公侯也。“晋”上体“离”，故谓之“侯”。何必初爻动而后为侯乎？

此条引之征引《左传》，证明“晋”外卦“离”本身即有“公侯”之象，不必采用虞翻“初，动体也；震为侯”亦即初六变为初九的说法。第36条则诠释卦辞中“锡马”二字，说：

虞注曰：“初，动体也，震为马。”（原注：谓初动成“震”。）引之谨案：……本卦自有锡马之象，何须变“坤”为“震”乎？今案：马，谓“坤”也。“坤”卦辞曰“利牝马之贞”。<sup>②</sup>

虞翻以‘晋’卦内卦“坤”初爻自阴“之正”为阳而成“震”卦，认为卦辞“锡马”是取诸“震”象；而引之认为“坤”本身即有“马”之象，不必求诸卦变。

除求诸本卦上下体外，《述闻》又或以互体绎释。如前引卷一第10条“即命”<sup>③</sup>论“讼”䷅九四“复即命渝”，说：

虞以“复即命渝”为句，而谓变“乾”成“巽”，以复其位，亦以迂回失之。三五互而成“巽”，何待变“乾”而后成“巽”乎？九四，“巽”之中画；巽者，顺也，施命者也；复，犹归也；即，就也。归而顺以及物，就初六而命之，故曰复即命。

虞翻认为“讼”上体“乾”应复变而为“巽”（即“讼”九四变为六四）；“巽”为命令，故复即命渝。《述闻》则以互体的观念，指出三四五爻即为“巽”卦，九四恰为“巽”之中画，固不必变“乾”为“巽”。“互体”自一卦上下体之中，再得二

①《述闻》，卷一，页24。

②《述闻》，卷一，第36条“用锡马蕃庶”，页25。

③《述闻》，卷一，页10。

体,而不须牵合其他的卦。运用“互体”之说以释爻义,亦与王氏父子优先就本卦卦象解释本卦的观念相符合。

王氏父子重视本卦、重视“互体”的例证尚多。如第12条“师或舆尸”<sup>①</sup>引之说:

夫圣人设卦观象,象本即卦而具,所谓视而可识,察而可见也。今乃舍本卦而取于旁通,刚爻而从柔义,消卦而以息解,不适以滋天下之惑乎?

“象本即卦而具,所谓视而可识,察而可见”的观念,最清楚地反映在王氏父子的“互体”观念之上;而其“互体”的观念,又最清楚地反映在《述闻》卷一第52条论“既济”䷾六四爻辞“濡有衣袽”<sup>②</sup>上。《述闻》说:

《易通卦验》曰:“坎主冬至。”四在两坎之间(原注:二四互坎),固阴沍寒,不可无羸衣以御之。六四体坤为布(原注:《说卦传》:“坤为布”),故称“襦”;处互体离之中画(原注:三五互离),离火见克于坎水,有败坏之象,故称“袽”;四在外卦之内,有箸于外而近于内之象,故称“衣”(原注:“于气切”)。“衣袽”,谓箸败坏之襦也。御寒者,固当衣襦矣;乃或不衣完好之襦,而衣其败坏者,则不足以御寒,譬之人事,患至而无其备,则可危也。<sup>③</sup>

雄按:“既济”上坎下离,《述闻》原注“二四互坎”,指二三四爻为一“坎”卦,与上体“坎”共为“两坎”;“三五互离”,指三四五为一“离”卦。受两“坎”所克,即所谓“离火见克于坎水”,因而有败坏之象。此条亦属“以爻位训释爻辞爻象”的例子,最显著的证据就在于“六四”,其既居于两“坎”卦(上体“坎”及互体“坎”)之相交,又居于互体“离”之中画。而且“四在外卦之内,有箸于外而近于内之象”,也涉及“既济”上体下体的内外关系。换言之,“濡有衣袽”的

① 《述闻》,卷一,页11。

② 同前注引书,页33。

③ 同前注。又《易通卦验》“坎主冬至”,见《丛书集成三编》(台北:艺文印书馆,1972)《黄氏逸书考》本《易通卦验郑氏注》,页21。

含义,既和内外卦有关,复与两互卦有关,又与六四的爻位有关。结合爻位、卦象、爻象、卦气等观念,并以“互体”释爻辞,俱完全不出本卦范围之外,以此条最为明确,亦最能证明王氏父子认为卦之取象以本卦为主的观念。

至于以六十四卦互相释证,亦是《述闻》中常见的方法。过去我曾撰文指出乾嘉学者治经方法,大多用纯粹的归纳法,王氏父子亦不例外。《述闻》第一条“乾师颐坎既济言勿用”,归纳诸卦爻“勿用”的条例,印证《说文》“用,可施行也”的说法,而以“勿用”为“无所施行”,最足以为证。又卷二第16条“衍在中也”<sup>①</sup>,论“需”䷄九二《象传》“需于涉,衍在中也”,“衍”当为“行”,王念孙(原文称家大人,下同)说:

“行在中也”,即承上文“不犯难行也”而言。初九“不犯难行”,是以“无咎”;九二“行”而“在中”,是以“终吉”。九二居下卦之中,故曰“行在中”。

念孙先以爻位释爻辞,认为“行在中”正指“九二”而言。然而依照《述闻》以本经自释的惯例,念孙很自然联系诸例,以他卦释此卦。念孙又说:

“震”《象传》曰:“震往来厉,危行也。其事在中,大无丧也。”上言“行”,下言“在中”,正与此“行在中”同义。

本条引“震”䷲六五《象传》,六五居上卦之中,故亦“行在中”,以辅佐证明“需”䷄九二之“衍在中”亦为“行在中”。关于王氏父子以六十四卦互释的条例,散见于本文所举的各个例子尚多,兹不复述。

#### 四、以诸经、诸子训释《易经》

《述闻》论证《周易》经传义例或语言训解,除以本卦自释、以爻位关系推证外,又往往征引其他经书以为佐证。小处如卷一第30条引《诗经·秦

<sup>①</sup> 《述闻》,卷二,页46。



风·黄鸟》郑《笺》：“防，当也”以释“小过”䷛九三爻辞“弗过防之”。又或如卷一第9条“光”引《诗经·大雅·皇矣》、《左传》、《尚书·尧典》、《大戴礼记》等证“光”义为“广”。大处如卷一第31条“樽酒簋贰用缶”以及同卷第47条“匕鬯”，引《礼记》、《周礼》以释器物制度，甚详。又如卷一第4条“后得主、主人有言、遇主于巷、遇其配主、遇其夷主”<sup>①</sup>，论“坤”䷁彖辞“君子有攸往，先迷后得主”句，驳惠栋“主器者莫若长子，故受之以震。是震为主也”的说法后，引之说：

细绎经文，上言“有攸往”，下言“得主”，盖谓往之他国，得其所主之家也。《大戴礼·曾子制言》上篇：“曾子门弟子或将之晋，曰：‘吾无知焉。’曾子曰：‘何必然，往矣，有知焉谓之友，无知焉谓之主。’”卢《注》曰：“且客之而已。”昭三年《左传》：“丰氏故主韩氏。”杜《注》曰：“丰氏至晋，旧以韩氏为主人。”定六年《传》：“昔吾主范氏，今子主赵氏。”《孟子·万章篇》：“孔子于卫主颜雠由；微服而过宋，主司城贞子。”又曰：“吾闻观近臣以其所为主，观远臣以其所主。”赵《注》曰：“远臣自远而至，当主于在朝之臣贤者。”

引之征引《大戴礼》后，又复征引《左传》、《孟子》，原因在于“主”字的意义，与古代社会历史背景有关，而无法从《周易》本经中可得，必须征引诸经关于“所主”、“所为主”的具体史实，以求释证。他紧接着又说：

盖既有所往，则有所主之家，“明夷”初九曰“有攸往，主人有言”是也。君子之有攸往也，必有所主，得其所主则安。“坤”之变而之他也，亦必以阳为主。得其所主则顺。故“坤”之《象》曰“君子有攸往，先迷后得主”也。“先迷”者，始犹未得所主也；“后得主”者，其后乃得之也。

引之在征引诸经之后，复立即回归本经，再征引他卦以证本卦，这就等于将其他的经典与《周易》诸卦紧紧串联在一起，以寻绎经义了。

<sup>①</sup> 《述闻》，卷一，页5。

除了引述诸经以释《易》外,《述闻》亦引用大量诸如《尔雅》、《说文》、《广雅》、《玉篇》<sup>①</sup>等字书辞书以释《易》。经部以外,引述先秦以迄汉魏的子史集部材料亦极多。史部包括《史记》<sup>②</sup>、《汉书》<sup>③</sup>(包括颜师古[581—645]《注》<sup>④</sup>)、《三国志》<sup>⑤</sup>、《南史》<sup>⑥</sup>、《国语》<sup>⑦</sup>、《晏子春秋》<sup>⑧</sup>、《通典》<sup>⑨</sup>,子部包括《家语》<sup>⑩</sup>、《荀子》<sup>⑪</sup>、《管子》<sup>⑫</sup>、《墨子》<sup>⑬</sup>、《吕氏春秋》<sup>⑭</sup>(包括高诱《注》<sup>⑮</sup>)、《淮南子》<sup>⑯</sup>、《庄子》<sup>⑰</sup>、《艺文类聚》,集部包括《昭明文选》所载张衡《思玄赋》<sup>⑱</sup>、张华《励志诗》<sup>⑲</sup>等。(雄按:以上略依《四库全书》载录次序。)甚至佛典如唐释慧苑《华严经音义》<sup>⑳</sup>,亦在征引之列。以上俱为约略举例,因王氏父子除重视引诸经以证一经外,又颇喜博引四部文献以为释经之助,实无法一一详列。但必须注意的是,所谓王氏父子各条考证中引用四部文献资料,实具有严谨的先后次序,除非是透过诸子书证明上古有某一特殊的语言或某一词语当作特殊的训释,否则,《述闻》仍以本经(或本卦)义例一致为优先考虑。因此王氏父子之运用四部文献材料,实在并不是为炫夸广博而

① 《述闻》,卷一,第3条“《》”,页4-5。

② 《述闻》,卷一,第19条“得尚于中行、行有尚、往有尚”,页14。

③ 《述闻》,卷一,第5条“利西南得朋东北丧朋”引《汉书·律历志》,页7。

④ 《述闻》,卷一,第19条“得尚于中行”原注,页14。

⑤ 《述闻》,卷一,第45条“小人革面”引《魏志·武帝纪》,页29。

⑥ 《述闻》,卷一,第51条“鸣鹤在阴”原注,页32。

⑦ 《述闻》,卷一,第9条“光”,页9。

⑧ 《述闻》,卷一,第4条“后得主、主人有言、遇主于巷、遇其配主、遇其夷主”,页6。

⑨ 《述闻》,卷一,第5条“利西南得朋东北丧朋”引《通典·礼四》,页7。

⑩ 如卷一,第3条“《》”,页5。

⑪ 《述闻》引《荀子》极多,例多不举。

⑫ 《述闻》,卷二,第4条“比,吉也”,页41。

⑬ 《述闻》,卷一,第23条“朋盍簪”,页16。

⑭ 《述闻》,卷一,第43条“井谷射鲋”,页28。

⑮ 《述闻》,卷一,第7条“童蒙求我”,页9。

⑯ 《述闻》,卷二,第19条“不可荣以禄”,页47。

⑰ 《述闻》,卷一,第43条“井谷射鲋”,页28。

⑱ 《述闻》,卷一,第2条“夕惕若厉”,页4。

⑲ 《述闻》,卷一,第8条“苞蒙”原注,页9。

⑳ 《述闻》,卷一,第7条“童蒙求我”,页9。

杂引。他们治学引证的方法，我在几篇关于乾嘉治经的文章中都曾提及。此外，关于王氏父子的晚周诸子学研究，拙著《乾嘉治经方法中的思想史线索》一文有较深入的讨论。

## 五、发明本经义例

《经义述闻》讨论诸经经义，有一绝大贡献，就是发明全书的义例，俾使读者得知可以贯通各部经典的基本原则。《述闻》卷一“七日来复”条曾批判汉魏《易》家以卦气释“七日来复”，最后指出“解经者不考全经之例，宜乎多方推测而卒无一当”<sup>①</sup>，可见考索“全经之例”，是王氏父子最重视的。就《周易》部分而言，其中有发明经传内部结构中的各种义例的，共计 18 例。今附以按语，一一分述解释如下：

1. 案一爻数象，类相近而事则殊。<sup>②</sup> ——雄按：旧注（指陆绩《注》及《正义》）释“屯”䷂六二爻辞“女子贞不字”时，受上句“匪寇昏媾”影响，而释“字”为“爱”。《述闻》此条意在纠正旧说。王氏特别引“贲”䷖六四及“睽”䷥上九均有“匪寇昏媾”，而其占相异，进而申论爻之取象，虽其类相近，但所指涉之事却可以不相同；如爻辞中有“匪寇昏媾”四字，未必与“受爱”与否有任何关系。
2. 夫圣人设卦观象，象本即卦而具，所谓视而可识，察而可见也。<sup>③</sup> ——雄按：此条极重要。王氏直言“象本即卦而具”，意指《易经》作者即卦取象，用意直截；后人求索卦象，亦只须就本卦视察，即可探知，实不必牵合他卦他爻，妄生附会。此即本文所谓“以本卦自释”或“以爻位解释”。

① 《述闻》，卷一，第 29 条“七日来复”，页 20。

② 《述闻》，卷一，第 6 条“女子贞不字”，页 8。

③ 《述闻》，卷一，第 12 条“师或舆尸”，页 11。



3. 凡卦一爻之中,兼取数象者,不必同为一事。<sup>①</sup>——雄按:此条与第1条论述的意旨大致相同。
4. 《易》凡言“出自穴”、“告自邑”、“纳约自牖”、“有陨自天”,下一字皆实指其地。<sup>②</sup>——雄按:本条论证“小畜”䷈初九爻辞“复自道”之“道”,并非形而上不可视不可见的概念词,而是指的实实在在的可行的道路,其词性与“穴”、“邑”、“牖”、“天”等相同。《述闻》:“初九震爻<sup>③</sup>。震为大涂,故称‘道’。道者,所以行也。”
5. 凡卦爻相应则相遇,不相应则相失。<sup>④</sup>——雄按:“相应”者,即内外卦相对之二爻(初与四、二与五、三与上)为一阴一阳。《述闻》此条发凡,系通释《周易》全经爻辞所出现的“遇”与“失”等语,与爻位之相应与否有关。
6. 《经》凡言“丧乱既平”、“原隰既平”,上二字皆实指其事。<sup>⑤</sup>——雄按:此条“实指其事”与上引第四条“实指其地”宜合观。乾嘉学者重视实证,亦重视实质之事物,而不喜空言抽象概念。然而《述闻》所强调之实事实地,均系植根于经典文献、奠基于归纳方法,非泛用自然事物为喻,亦非闭眉合眼唯“实”是崇。此条先提出“凡言”云云,以论证“坎”䷜九五“只既平”之“只”亦系实指其事(“只”读为“底”,参下文),不能像王弼《注》那样当作语辞解释。
7. 《易》之取象,多有在《说卦》之外者。<sup>⑥</sup>——雄按:此条极宜注意。

① 《述闻》,卷一,第13条“田有禽利执言”,页11。此条下云“田有禽,自谓田猎;利执言,自谓秉命;长子帅师,弟子舆尸,自谓行军,三者各为一事,而王(雄按:指王弼)以为‘物先犯己,故可以执言’,则以‘田有禽’与‘执言’误合为一;荀(雄按:指荀爽)以为二帅师禽五,则又与‘帅师’误合为一矣。”王引之的意思是,六五兼取田猎、秉命、行军三种象,但这三种象彼此之间并无关系。

② 《述闻》,卷一,第14条“复自道”,页12。

③ 《述闻》此下原注引《毛诗正义》引郑《注》及《文选·吴都赋》《注》引郑《注》,称九三为“艮爻”,九二为“坎爻”,而推知初九为“震爻”。

④ 《述闻》,卷一,第30条“大过、过涉、小过、过其祖、弗过防之、弗过遇之、弗遇过之、过以相与也、臣不可过也”,页21。

⑤ 《述闻》,卷一,第32条“只既平”,页23。

⑥ 《述闻》,卷一,第33条“壮于大舆之輹”,页24。

《述闻》言《易》卦喻象，引《说卦传》之处虽然不少，但并不等于说王氏父子唯《说卦》是从。本条讨论“大壮”䷡九四爻辞“壮于大舆之輹”，虞翻以其“卦变”的观念，认为外卦“震”系自“坤”变来，而《说卦传》“坤”有腹、大车之象。引之则引《左传正义》引服虔《注》指出“震”亦有“车”之喻象。又说：“九四阳爻。阳称大，故取象于大舆也；輹，车下缚也。九四‘震’之下画，故取象于輹也。”按此段论证亦系以“象本即卦而具”为原则。换言之，外卦“震”之下画本身，即有大、舆、輹等喻象，不必依从《说卦传》“坤为大舆”之说，而穿凿附会为卦变的理论。

8. 凡《易》言“同人于野”、“同人于门”、“同人于宗”、“伏戎于莽”、“同人于郊”、“拂经于邱”、“遇主于巷”，末一字皆实指其地。<sup>①</sup>——雄按：本条论“大壮”䷡九五“丧羊于易”之“易”为疆“场”之“场”，与上引第四、第六条可合观。
9. 爻各为义，不必相承也。<sup>②</sup>——雄按：本条释“既济”䷾六四爻辞“濡有衣袽”。虞翻“濡”作“襦”，释“袽”为败衣；又引申称“谓伐鬼方三年乃克，旅人懃劳，衣服皆败”。引之认为虞说差近，但不必引九三爻辞“高宗伐鬼方，三年克之”，来说明“濡有衣袽”的原因。引之所强调的是：一卦之中，各爻之间，意义未必相承。亦即是说，“既济”䷾九三与九四“濡有衣袽”，彼此之间实无关系。学者明于此，则读《易》治《易》，亦不必多所牵合附会了。
10. 爻因卦异，卦以爻分，各有部居，不相杂厕。<sup>③</sup>——雄按：所谓“爻因卦异”，指不同的卦中德位相同的爻，其义往往不同；所谓“卦以爻分”，意指六十四卦自依其不同分布之爻以相区别，故一卦之中，倘变一爻，则此卦已非此卦。前者举例说明：如某卦之某爻不正，依“既济”䷾之卦画（初三五爻为阳，二四上爻为阴）变而使之正，则

① 《述闻》，卷一，第34条“丧羊于易、丧牛于易”，页24。

② 《述闻》，卷一，第52条“濡有衣袽”，页33。

③ 《述闻》，卷一，第54条“虞氏释贞以之正违失经义”，页35。

“既济”䷾之九三与他卦之九三并不相同，本不能相取代。后者举例说明：如依“之正”之观念，将一卦之阴爻变为阳爻、或将阳爻变为阴爻，则既变以后，卦已非此卦。依此释经，全经卦爻之义将无法相区别。<sup>①</sup>

11. 凡《象传》，必先释卦名而后及卦辞。……凡《传》释卦辞，必列卦名于其上。<sup>②</sup>——雄按：《述闻》中“凡……”云云，都是讲全经义例。此条为王念孙归纳所得之辞例。关于此条内容的讨论，请参下文。值得注意的是，本条有“六十四卦皆无此例”、“若……则自乱其例”云云，可见其观念中，《易经》是具有一致的脉络与义例的。
12. 《传》言纯卦之象，文皆相对。<sup>③</sup>——雄按：“纯卦”指六十四卦中的“乾”“坤”“习坎”“离”“震”“巽”“艮”“兑”，皆自八经卦重叠而成。此条之《传》指《象传》而言。《述闻》论证“天行健”之“行”，与“地势坤”之“势”相对，“天行”即“天道”，下引其他六纯卦以为说，详下文。
13. 凡《象传》言“君子以”“先王以”“后以”，皆无作戒辞者。<sup>④</sup>——雄按：此条亦系归纳全经用语之例，论证“否”䷋《象传》“不可荣以禄”之“荣”当读为“营”，（《述闻》引《吕氏春秋》、《淮南子》及《大戴礼记》，证明“营”义为“惑”。）意为“世莫能惑以禄”。《正义》“不可荣华其身”云云，将此句释为警戒之辞，与全经同类的语例不同，是不正确的。
14. 先者，有后之辞也，言先而后见矣。<sup>⑤</sup>——雄按：此条论“同人”䷌九五《象传》“同人之先，以中直也”。《述闻》：“‘同人之先’，谓同人先号咷而后笑也。但言‘先’者，省文也”。此条借“同人”䷌九五《象

① 此即《述闻》所称：“若爻言初六、六三、六五，而易六以九；言九二、九四、上九，而易九以六，则爻非此爻，卦非此卦矣，不且紊乱而无别乎？”参页 35。

② 《述闻》，卷二，第 4 条“比吉也”，页 41。

③ 《述闻》，卷二，第 6 条“乾行也、天行也、天行健”，页 42。

④ 《述闻》，卷二，第 19 条“不可荣以禄”，页 47。

⑤ 《述闻》，卷二，第 21 条“同人之先以中直也、乃徐有说以中直也、九二贞吉中以行正也”，页 48。



传》一例，推论及于“随”䷐六二及六三、“遁”䷗六二、“涣”䷺上九的《象传》，均有“省文”的情况，其意在借一例以发凡。

15. 凡《易》言君子小人者，其事皆相反。<sup>①</sup>——雄按：此条论“剥”䷖上九。上九爻辞“君子得舆，小人剥庐”，《象传》“君子得舆，民所载也；小人剥庐，终不可用也”，旧说释末二语为“小人虽欲剥害君子，而君子终不可害”，念孙据君子小人语例，加以驳正。《述闻》：“‘君子得舆，小人剥庐’，亦取相反之义，言在君子则为民所载，在小人则终不可用。‘终不可用’，即指‘剥庐’言之，非谓小人不能害君子也。”
16. 《象传》凡言“位正中也”，皆谓当中也。<sup>②</sup>——雄按：此条论“巽”䷸上九。上九爻辞“丧其资斧，贞凶”，《象传》：“丧其资斧，正乎凶也。”引之指出“贞凶”即“当凶”，“贞”训为“当”；“正乎凶也”即“当乎凶也”，“正”亦训为“当”。本条极为重要，透过引之的分析，则“巽”䷸《象传》“正乎凶也”一语即自上九爻辞“贞凶”而来，显示了《周易》经传关系的紧密性；而本条以语义衍生变化而推论《周易》辞例，亦可见王氏父子掌握小学之专家知识以释经的方法。
17. 《易》之《彖》及《大象》，惟取义于本卦。健顺动巽、险明止说之德，天地雷风、水火山泽之象，无不各如其本卦，义至明也。<sup>③</sup>——雄按：“义至明也”四字之下云：“虞仲翔以卦之旁通释之，虽极意弥缝，究相抵牾。如……”，本条申论极详尽明晰，其要旨在于强调《彖传》及《象传》“惟取义于本卦”。此极为重要。举上引“健顺动巽”一例而言，本条讨论“豫”䷏《彖传》“顺以动，豫；豫顺以动，故天地如之，而况建侯行师乎”。虞翻《注》用“豫”䷏变通“小畜”䷈的理论解释：“豫”上震下坤，“小畜”上巽下乾。“豫”内卦“坤”初爻变动至三爻（阴变为阳）而成“乾”，变至五爻，则得九三、六四、九五为一

① 《述闻》，卷二，第24条“终不可用也”，页50。

② 《述闻》，卷二，第27条“正乎凶也”，页52。

③ 《述闻》，卷二，第28条“虞氏以旁通说彖象显与经违”，页52。

互体“离”卦，外卦六四、九五、上六为一“坎”卦；“离”为日，“坎”为月，皆得其正。又“豫”变为“小畜”的过程中，初六变动为初九，则得“震”卦，“震”为春；变至六四，则九二、九三、六四得一“兑”卦，“兑”为秋；变至五爻，则得一互体“离”卦，离为夏；外卦得一“坎”卦，“坎”为冬。于是乎四时位正。以上就是虞翻大费周章用“旁通”变动的方法释《易》的步骤。然而引之说：“然《经》（雄按：此指《彖传》）云‘顺以动，豫’，谓下坤上震也；若取义于下乾上巽之‘小畜’，则是‘健而巽’矣，岂‘顺以动’之谓乎？”这就是说虞翻绕了一圈，结果都忘记了“小畜”“健而巽”的卦德，与“顺以动”的“豫”䷏有根本上的不同，二者无法牵合。另方面，引之引用具体例证说明“彖”、“象传”“惟取义于本卦”，亦有助于说明《易传》系扣紧经意而发挥。

18. 《传》凡言“物不可以终遁”、“物不可以终否”云云，皆泛论万物之理，不问卦之阴阳刚柔也。<sup>①</sup>——雄按：本条讨论《序卦传》“物不可以终遁，故受之以大壮；物不可以终壮，故受之以晋”云云，旨在说明《序卦传》此段文字与卦体之阴阳刚柔无关，只是泛论万物之理而已。引之论证“遁”义为“退”，“壮”义为“止”，“晋”义为“进”，意指事物没有永远遁退之理，故止之使不退；物又无永远终止不退之理，故又继之以进。

从以上所举 18 例可见，王氏父子发明经传结构义例甚详。因各例涉及的问题颇多，故不嫌唠叨，一一于各条下加小字按语解释。以下所举三例，是属于通释经传中通用语义的例子，因为意旨明确，不拟再加按语解释：

1. “先后”，犹言始终。凡经言“先号咷而后笑”、“先张之弧，后说之弧”，皆是也。《正义》谓“先”为“在物之先”，“后”为“在物之后”，失之。<sup>②</sup>

① 《述闻》，卷二，第 51 条“故受之以大壮、大壮则止”，页 63。

② 《述闻》，卷一，第 4 条“后得主、主人有言、遇主于巷、遇其配主”，页 5。

2. 《易》言光者有二义，有训为光辉者。……有当训为广大者，光之为言犹广也。<sup>①</sup>

3. 《易》凡言田有禽、田无禽、失前禽，皆指兽言之。<sup>②</sup>

以上诸例之中，较易以说明王氏父子追求全经义例一贯之观念的例证亦颇多，如卷二第4条“比吉也”<sup>③</sup>，论“比”䷇《彖传》，王念孙曰：

“比吉也”，“也”字涉下文“比辅也”而衍；其“比吉”二字，则当在下文“原筮”之上，不当在“比辅也”之上。请以四证明之：凡《彖传》，必先释卦名而后及卦辞。若“比吉”二字在“比辅也”之上，则是先列卦辞，而后释卦名。六十四卦皆无此例，一也。

在此第一证中，念孙通贯六十四卦《彖传》文例以证明“比”䷇卦一例，即为最佳明证。然而尚不止此，念孙又说：

凡《传》释卦辞，必列卦名于其上。若“蒙”《彖传》曰：“蒙，亨。以亨行，时中也。”“需”《彖传》曰：“需，有孚，光亨，贞吉，位乎天位，以正中也。”厥类甚多，不可攸举。然则此亦当云：“比吉，原筮元永贞，无咎。以刚中也。”若无“比吉”二字，则自乱其例，二也。

在此第二证中，念孙直指《彖传》作者不应有“自乱其例”的举措，则系认为《彖传》自有通贯全经的义例。念孙又说：

九五以刚处中，所以比而得吉。然则“以刚中也”正释“比吉”之义。“原筮元永贞”之上，必当有“比吉”二字，三也。

念孙回归爻位，指“比吉”二字主要是喻指以刚处中的“九五”，因而推证《彖传》必先有“比吉”二字，而后才有“以刚中也”四字的释文。念孙又说：

① 《述闻》，卷一，第9条“光”，页9。按本条原注引《诗经·大雅·皇矣》、《毛传》、《左传》昭二十八年《杜注》、《国语·周语》韦昭《注》、《尚书·尧典》、《汉成阳灵台碑》、《荀子·礼论》、《大戴礼·礼三本篇》等经典论证“光”之为言“广”。

② 《述闻》，卷一，第42条“旧井无禽”，页27。

③ 《述闻》，卷二，页41。



《祭统》曰：“身比焉，顺也。”《管子·五辅篇》曰：“为人弟者，比顺以敬。”是比与顺同义。昭二十八年《左传》曰：“择善而从曰比。”是比与从同义。《荀子·王制篇》曰：“天下莫不顺比从服。”是比与顺从同义。然则“下顺从也”，仍是释“比”字之义（原注：谓“比辅也”之“比”），非释“吉”字之义，以上文原无“比吉”二字故也，四也。

此最后一证，念孙博引经书子书，证明“下顺从也”四字为释“比”字，因知上文原无“比吉”二字。这就补充了上述三证，证明“比吉”二字系自“原筮”二字之上误置于“彖曰”之下。此第四证亦涉及全经义例，意指《彖传》文例，如前文有“比吉”二字，后文除释“比”字外亦必释“吉”字。

此外，又如前引卷二第6条“乾行也、天行也、天行健”<sup>①</sup>，引之说：

《尔雅》：“行，道也。”天行，谓天道也。……“天行健”、“地势坤”，相对为文，言天之为道也健，地之为势也顺耳。（原注：王弼《注》：“地形不顺，其势顺。”）传言纯卦之象，文皆相对：“水洊至习坎”与“明两作离”相对，“洊雷震”与“兼山艮”相对，“随风巽”与“丽泽兑”相对，是其例也。

引之归纳全经八纯卦《象传》一致的文例，说明“乾”䷀《象传》“天行健”的“行”字非“运行”的意思，而是“道”，则益可见其观念中秉持《易》全经义例一贯的认知。

## 六、追求全经义例一贯的观念

以上提出王氏父子释《易》四例，是其所运用的主要方法，尚未能尽其所有。王氏父子最重要的观念，是在于前文所指出的“追求全经义例一致”，正面的证据，已经在上述三节列举析论。又如卷一第32条“只既平”<sup>②</sup>：

① 《述闻》，卷二，页42。

② 《述闻》，卷一，页23。

经凡言“丧乱既平”、“原隰既平”，上二字皆实指其事。此云“只既平”，“只”字亦当实有所指。王《注》以为语辞，非也。……今案：“只”，读当为底。《尔雅》：“底，病也”。……底既平者，病已平复也。

本条《述闻》驳正王弼《注》之释“只”为语辞，并推断出“只，底也”的新义，亦系基于王氏父子常用的归纳全经文例的方法。

以下依王氏反面的批评与证据，再推论数点如下。

相对于吴派学者惠栋的尊崇汉儒之学，王氏父子多纠正汉魏《易》家的差失，尤其于其推论卦例爻例过当的部分，更特别提出批评，以全经义例一致的观念，指出其应有之限制。如《述闻》卷一第54条“虞氏释贞以之正违失经义”：

虞仲翔发明卦爻，多以“之正”为义。阴居阳位为失正，则“之正”而为阳；阳居阴位为失正，则“之正”而为阴。盖本《彖》、《象传》之言“位不当”者，而增广之，变诸卦失正之爻，以归于“既济”，可谓同条共贯矣。然经云“位不当”者，惟论爻之失正，未尝言其变而“之正”也。夫爻因卦异，卦以爻分，各有部居，不相杂厕，若爻言初六、六三、六五，而易六以九；言九二、九四、上九，而易九以六，则爻非此爻，卦非此卦矣，不且紊乱而无别乎？遍考《彖》、《象传》文，绝无以“之正”为义者，既已无所根据矣，乃辄依附于经之言“贞”者，而以“之正”解之。<sup>①</sup>

《彖》、《象》传称“位不当”，是虞翻立论之所本；不过虞氏多走了一步，将“位不当”之爻变其阴阳，而使之成为“位当”，此即所谓“之正”。王氏认为爻位固因阴阳爻处于奇数或偶数之位，而有“当”、“不当”的差别，但《周易》作者可以称之为“不当”，并不表示后人可以进一步“易九为六”或“易六为九”，使“不当”者变为“当”。此其一。如前所述，王氏父子既认全经具有“爻因卦异，卦以爻分，各有部居，不相杂厕”的通贯义例，因此不同的卦即有同位之爻，亦不宜混杂比附，更何况是用“之正”的方法改变？《述闻》卷一第53条

<sup>①</sup> 《述闻》，卷一，页35。

“爻辰”<sup>①</sup>说：

《易》之取象，见于《说卦》者，较然可据矣。汉儒推求卦象，皆与《说卦》相表里，而康成则又以爻辰说之：阳爻之初二三四五上，值辰之子寅辰午申戌；阴爻之初二三四五上，值辰之未酉亥丑卯巳，而以十二辰之物象、十二次之星象配之。（原注：详见惠氏《易汉学》）舍卦而论爻，已与《说卦》之言“乾为”“坤为”者异矣，而其取义又多迂曲。

王氏父子认为汉儒既接受《说卦传》的义例，却又不严守该《传》论卦而不论爻的规范，因此而对于“爻辰”说展开抨击。他们治经态度之严谨，可见一斑。

再举一例言之。如“既济”䷾九三爻辞“高宗伐鬼方，三年克之，小人勿用”，六四爻辞“繻有衣袽，终日戒”。虞翻解释说：

袽，败衣也；乾二之五，衣象裂坏，故繻有衣袽。谓伐鬼方，三年乃克，旅人懃劳，衣服皆败。

《述闻》卷一第52条“繻有衣袽”<sup>②</sup>反驳说：

虞氏差为近之。然必承“伐鬼方”言之，则非。爻各为义，不必相承也。又谓乾二之五，衣象裂坏，故“繻有衣袽”。如其说，则经何不于二、五两爻言之，而言之于四爻乎？

雄按：虞翻此条牵合三四爻合释，王氏父子先已驳正。虞氏“之正”说的精义，是认为阴阳爻最理想的分布状态是“既济”卦的初三五为阳爻、二四上为阴爻，故凡不符合此一状态的，则以“之正”的观念正之，故有“乾二之五”（王《注》：“谓‘泰’䷊二之五成‘既济’䷾”）云云。《述闻》的意思是，若《易经》果真有“乾二之五”的观念，则爻辞亦必在六二、九五之下显示；若只于四爻显示，则显有义例不一致的问题。

① 《述闻》，卷一，页33。

② 同前注引书，页32-33。



再举一例言之。如“坤”䷁卦辞“丧朋”，虞翻释为“二阳为朋，故兑君子以朋友讲习”，《述闻》卷一第5条“利西南得朋东北丧朋、利西南不利东北”<sup>①</sup>则称：

西南(雄按：谓“坤”)亦有丧朋之时，何以独云“得朋”乎(雄按：“坤”卦辞“西南得朋”)？……三阳并箸，乃得朋之最盛者，东北(雄按：谓“艮”)亦有得朋之时，何以独云丧朋乎(雄按：坤卦“东北丧朋”)？……《象传》曰：“西南得朋，乃与类行。”谓众阴为朋也。今乃云二阳为朋，不与《象传》相戾乎？虞说殆不可通。

王氏父子驳虞翻《易》例，多指出其说不能与本卦经传文字义例一致，甚或所说无法通释全经其他卦爻。则其所掌握的原则何在，运用的限制如何，都可以略知大概了。

王氏父子虽不甚采取汉魏儒者的《易》例，但并未全盘否定，遇有其说可采的亦加采用。前举“爻辰”条已可以为例证。汉儒推求卦象皆与《说卦传》相表里，其实王氏父子推求卦象爻象，亦多用《说卦传》的引喻，如“坤”为布<sup>②</sup>、“兑”为口舌<sup>③</sup>、“震”为出、“巽”为人<sup>④</sup>之类。又如卷一第5条“利西南得朋东北丧朋、利西南不利东北”，既接受《说卦传》卦位的观念，又用荀爽“西南谓坤”。“升”䷭二往居坤五(雄按：指得“蹇”䷦)，故得中；东北，艮也，艮在坎下，见险而止，故其道穷也”之例，说明“西南”谓“坤”、“东北”谓“艮”之义。雄按：“升”䷭上坤下巽，九二往居六五之位，而成“蹇”䷦上坎下艮，这是荀爽创发的卦变之例。荀氏以此解释“蹇”卦辞“利西南，不利东北”，“蹇”外卦得一阳(“坤”成“坎”)，故曰“利”；内卦失一阳(“巽”成“艮”)，故曰“不利”。推绎王氏父子的标准，汉魏《易》家的论《易》条例，只要不违背全经义例一致的原则，基本上他们是予以接受的。

① 《述闻》，卷一，页7。

② 《述闻》，卷一，第52条“繻有衣袽”条自注，页33。

③ 《述闻》，卷一，第17条“幽人”，页13。

④ 《述闻》，卷一，第41条“亦未繙井”，页27。

王氏父子极重视全经文义的一致，基本上是本于他所谓“经典之文，言必有序”<sup>①</sup>的信念。举卷二第51条“故受之以大壮、大壮则止”<sup>②</sup>为例，《序卦传》“物不可以终遁，故受之以大壮”，《易》家用种种的条例意义来解释“受之以大壮”的义蕴，引之则说：

今案：“壮”者，止也。《传》曰“‘遁’者，退也；物不可以终遁，故受之以‘大壮’”者，物无终退之理，故止之使不退也。犹下文“涣者，离也；物不可以终离，故受之以‘节’”，亦谓止之使不散也。（原注：《杂卦》曰：“涣，离也；节，止也。”）曰“物不可以终壮，故受之以‘晋’。‘晋’者，进也”者，物无终止之理，故进之也。此文曰“‘遁’者，退也；物不可以终遁，故受之以‘大壮’；物不可以终壮，故受之以‘晋’。‘晋’者，进也”。下文曰“‘震’者，动也；物不可以终动，止之，故受之以‘艮’。‘艮’者，止也；物不可以终止，故受之以‘渐’。‘渐’者，进也”，语意大略相同。知“壮”为“止”者，《杂卦》曰：“‘大壮’则止，‘遁’则退也。”其训“壮”为“止”可知。

在这段文字中，引之引用《杂卦传》上下文义的起承关系，以及“大壮则止”四字为证，证明“故受之以‘大壮’”、“物不可以终壮”的“壮”字为“止”之意。这不但是充分利用《杂卦传》的文本作内证，也是充分疏释上下文义，以取得一词一语的义解。由此可见其对文献文脉一致性的重视。

## 七、余论：方法论的检讨及 关于吴皖分派的问题

### （一）方法论的检讨

清儒治经重视文献的分析，主要是认为经典是圣贤精心撰著，必然具有

①《述闻》，卷二，第1条“云行雨施”，页40。

②《述闻》，卷二，页63-64。

严密的一致性,而不致有内部逻辑自相抵牾的问题。而后世的读者若要设法了知圣贤的用心,则不得不注意经典的文义结构。

王氏父子论《易》,相信传统《易》家“互体”的说法,就是基于此一理念。“互体”在一卦的上下二体之外,可再借由相同的六爻而产生另外二体,在方法上既不涉及他卦,又充分显示一卦之中,爻与爻之间的内在错综复杂的关系,而且于经传以及《左传》<sup>①</sup>等又有明文显例之征,毋怪乎王氏父子会深信不疑。除“互体”外,《述闻》又阐发了“对文”<sup>②</sup>、“省文”<sup>③</sup>、“犹”<sup>④</sup>、“凡言”(如凡言某某,皆指为某某之类)、“取义于本卦”、“皆有”<sup>⑤</sup>等例,俱可看出王氏父子所掌握的通部《周易》一贯的义例与文例。

传统学者对于《周易》经传之间的关系看得比较密切,因之常着眼于其同,而鲜少着眼于其异。王氏父子亦不能例外,其论《易》常用经传互证。这种取向,与20世纪整个《易》学诠释的主流——主张严格区分《易经》与《易传》,几乎是相违背的。这也是近世治《易》的学者宁可多关注出土文献,而很少再注意研究《经义述闻》的原因。不过回归到《述闻》本身,其实王氏父子未尝没有注意到经传的不同,事实上卷一释经、卷二释传的分卷标准,已多少显示了这一点。近世治《易》的学者多认为《周易》哲学体系的建立,完全是依靠《易传》,相对而言《易经》则不过是远古占卜的工具,先民迷信的表征。这无疑将《易经》与《易传》一刀切断,忽略了《周易》经传之间具有切不断的联系,实与儒家其他经典的情况并无二致的事实。其实先秦哲学文献

① 《春秋》庄二十二年《左传》记陈侯筮,遇“观”䷓之“否”䷋,曰“风为天于土上山也。”二爻至四爻即有“艮”象。参《左传》杜预《注》。

② 《述闻》,卷一,第20条“勿恤其孚于食有福”,页15。论“同人”卦《大象传》“君子以类族辨物”,指出“类族、辨物乃对文”。

③ 《述闻》,卷一,第21条“大人否”,页15。论“同人”《象传》“同人之先”,“但言‘先’者,省文也”。引之说:“先者,有后之辞也。言‘先’而‘后’见矣。”

④ 《述闻》,卷二,第46条“莫盛乎艮”,页62。引之认为“盛”读为“成”,“莫盛乎艮,言无如艮之成就者”,即上文“成言乎艮”之义。《经义述闻》说:“‘成言乎艮’,即‘莫成乎艮’;犹‘说言乎兑’,即‘莫说乎泽’也。”此条王引之亦系连缀《说卦传》相同的文义互相比以推证一语义。

⑤ 《述闻》,卷二,第17条“不速之客来敬之终吉”,页46。引之认为:“《象传》称述经文即以为韵者,其韵下皆有‘也’字。”



中,如《论语》所载孔子的教言与子夏、子贡、曾子的言论,以及《论语》作者所传述解释的儒家训诲,即使有执笔者与非执笔者之异,吾人也不能否定其彼此之间绝对有源流演绎的关系。此与《墨子》之演绎墨翟思想、《庄子》外篇之传述庄子思想,情况应该是相近的。然而,为何有人注意到《易传》与阴阳家、道家等思想之间的密切关系,独独大家都不肯承认《易传》哲学与《易经》义理之间的密切关系呢?当然,经文古奥,卦爻辞尤其如此,面对《易经》庞大而复杂的架构,指其为占卜迷信而没有义理内容,实在是比较方便简单的事。然而,只要我们仍然坚持《易经》是占卜迷信的工具,就不可能产生意愿,去窥探卦爻辞中的哲学世界。

在这一点上,王氏父子的研究方法,虽然循守中国传统儒家对于经典采取“先信而后疑”的旧矩矱,但由于其论证严密,合乎科学方法,因此今天实仍能给予我们许多新启示。这些新启示之一,就是提醒我们,《易传》的许多解释,其实并没有与《易经》分离,甚至往往是扣紧着《易经》而加以演绎发挥。学者对于经传之间的关系,实不可轻忽。在此我先举前引《述闻》卷一第30条论“大过”䷛、“小过”䷽及卷一第4条“后得主”的内容为例:《易经》亦即卦爻辞的叙述原则,凡涉及具体之人(如前引例证中的所主之“人”,即“祖”、“妣”、“君”、“臣”之类)、地(如遇主于“巷”)、物(如“有禽”、“无禽”),往往是由抽象的爻位(包括爻的阴阳刚柔及位置等)演绎出来。这些爻位的关系究竟如何建构,又究竟如何由抽象的体系,推衍成现实世界中具体之国家伦理、政治制度和历史事物,都是极为繁复和重要的问题,不容易亦不容许后人遽尔论断。《易经》所蕴含的义理系统,绝非可以用“迷信”或“占卜”等词语就能赅括的。

复举前引《述闻》卷二第27条“正乎凶也”而言,“巽”《象传》“正乎凶也”一语即自上九爻辞“贞凶”而来,已显示了《周易》经传关系的紧密性,而引之随即引申说:

“贞”训为“正”,又训为“当”;“正”训为正直之“正”,又训为正当之“正”者,古义相因,触类而长。故元亨之“元”,或训为善、为长(原注:《文言》),又或训为大(原注:《象传》);“屯”卦之“屯”,或训为难(原注:

《彖传》),或训为盈(原注:《序卦传》),又或训为固(闵元年《左传》);“无妄”之“妄”,或训为虚妄(原注:《释文》、《正义》),或训为望(原注:《释文》引马、郑、王肃《注》),又或训为亡(原注:虞注《象传》“物与无妄”)。随文见义,固各有所当也。<sup>①</sup>

这段话最重要的八个字是“古义相因,触类而长”,而全段文字实说明了《易经》的字词含义如何逐步演变发展,而成新的含义(即所谓“触类而长”),然后被稍晚的《易传》所吸收运用。

再举卷二第52条“咸速也”<sup>②</sup>为例。虞翻称“相感者不行而至,故速也”,韩康伯称“物之相应,莫速乎咸”,都以“咸”为“感应之速”。引之在《述闻》中指出“咸”字本有“速”的意义,举《荀子》“感忽”、《新序》“奄忽”与“咸”、“感”二字互证,证明“咸者,感忽之谓也”,又说:

盖卦名为“咸”,即有急速之义。

我们从《述闻》的推论可知,《杂卦传》所谓“咸,速也”的解释,原来也是《易经》的本义。这样说来,“咸”的观念自卦名奠立之后,即兼摄“感”、“速”二义;晚周载籍中,《彖传》记载了“感”义,而《杂卦传》则记载了“速”义。于是以后的诠《易》者分别掌握了这两义来绎释“咸”的观念;而虞翻、韩康伯又合二义为一,遂有“感应而速”的诠解。从经典诠释的角度看,“咸”䷞“速”、“感”二义的分合情况,是非常有趣的。我们从中既可以看到《易经》观念衍生发展的状况,又可以明了《易传》诠经的若干原理。

又如卷二第23条“君子以向晦入宴息”<sup>③</sup>为例。此句是“随”䷐《大象传》的内容。引之说:

“向晦”,谓外卦兑也;“入宴息”,谓内卦震也。“睽”卦上离下兑,《京氏易传》以兑为幽暗;“困”卦下坎上兑,郑《注》曰:“兑为暗昧,日所

① 《述闻》,卷二,页52。

② 同前注引书,页64。

③ 同前注引书,页49-50。

入也。”(原注:见《集解》。即《尧典》“宅西曰昧谷,寅饯内日”之义。)日入者,“向晦”之象也。震在内卦,则有居处之象。“屯”卦上坎下震,其初九曰:“盘桓利居贞。”《魏志·管宁传》:“盘桓利居,高尚其事。”是内卦之震,有居处象也。闵元年《左传》:“毕万筮仕于晋,遇屯之比,曰‘足居之’。”昭七年《传》:“卫孟縶之足不良,弱行。孔成子以《周易》筮之,遇屯之比,曰:‘弱足者居。’”皆谓“屯”内卦。“震”初九“利居贞也”,“居”,则入此室处而安息矣,故有“入宴息”之象。宴之言安,非谓宴寝也。

依照一般治《易》者经传分离的认知,也许会认为:即使《象传》作者真如王引之所说的,以“向晦”二字为释外卦“兑”,以“入宴息”三字为释内卦“震”,主要是以传释经而非自创其哲学理解,亦不代表《象传》之意即为《易经》之本义。至于引之所征引《京氏易传》、郑《注》等等,亦仅系汉儒的理解,亦不能证明其符合卦爻的原始义蕴。然而,引之引用“睽”䷥、“困”䷮二卦“兑”体与“随”䷐互证,而推论经卦“兑”义为暗昧;又引“屯”䷂与“随”䷐互证,“屯”上坎下震,初九为内卦“震”的第一爻,而爻辞称“盘桓利居贞”,而推论“震”义为居处。这都显示了《易传》所讲述诸卦的取象,往往于本经是信而有征的。

这样看来,不但“兑”为暗昧、“震”为居处,都极可能是《易经》本义,后世诠释《周易》的材料包括《左传》所载筮人的占卜、《易传》如《象传》、晚出的《易》家如京房、郑玄等等,都极可能是紧紧地依缘着《易经》卦爻喻象的系统来建构发挥他们的种种解释;甚至像《尚书·尧典》所记“宅西曰昧谷”、《说卦传》“帝出乎震”一章以“兑”为西方之卦,都极可能和《易经》八纯卦之一的“兑”卦同处于密切复杂的义理系统之中。尤其郑《注》抉发“兑”为暗昧之义,引《尚书·尧典》论证,则先秦时期载籍关于西方为日没之所在、“兑”居西方之位、昧谷等等的传说,均与《周易》颇有关系,甚至于《山海经》、《吕氏春秋》、《淮南子》等书所载关于西方的神话传说,以及后世关于五行、八卦方位的观念,都可以在思想史的层次上一并考虑。即此一点看来,经传之间的关系,已可见不可轻易分割;而《经义述闻》所给予我们的种种不特在经学史



甚至于思想史上的启示,也都可以不言而喻了。

## (二) 关于吴皖分派的问题

自章太炎撰《清儒》一文,提出乾嘉学者“一自吴,一自皖南”的论点后,关于乾嘉学术“吴皖分派”的问题,一直为治清学的学者所重视,也提出许多不同的看法。其中钱穆先生首先在《中国近三百年学术史》中寻绎了戴震与江永(1681—1762)、惠栋之间的师承关系,为“吴皖分派”说作出了补充<sup>①</sup>。其后赞成此说的学者不少,如来新夏认为吴派的特色是:凡古必真,凡汉皆好;皖派则不盲目迷信,有致疑精神,提倡“不以人蔽己,不以己蔽人”<sup>②</sup>。这个说法基本上是承继了梁启超的论点<sup>③</sup>。又王俊义《康乾盛世与乾嘉学派——兼论乾嘉学派的流派及其评价》<sup>④</sup>,赵秉忠、白新良(1944— )《考据学论述》<sup>⑤</sup>、李映发《乾嘉学派的兴衰》<sup>⑥</sup>都认为吴皖各有不同的治学态度和研究取向。陈居渊《清代的家学与经学——兼论乾嘉经学的成因》<sup>⑦</sup>则认为经学研究的家学化,不仅使得家族获得了崇高的学术地位,而且也导致了以家学为核心的地域性学派的形成。

至于反对吴皖分派说的学者则有陈祖武《清代学术拾零》一书,提出戴震的皖派为吴派的进一步发展的观点<sup>⑧</sup>。这是一种修正的观点,其说近于钱穆。暴鸿昌《乾嘉考据学流派辨析——“吴派”、“皖派”说质疑》则明白地反对吴皖分派说。他说:

- 
- ① 《中国近三百年学术史》(台北:台湾商务印书馆,1980),第八章“戴学与惠栋”一节,先辨吴学与徽学之异;“东原论学之第二期”一节,则辨戴震论学“深契乎惠氏故训之说无疑”(上册,页323)。宾四先生之意,系针对章太炎“吴皖分派”之说予以修正。
- ② 《清代考据学述论》,《南开学报》,第3期(1983年),页1-9。
- ③ 参《清代学术概论》十、十一,收入《中国历史研究法五种》(台北:里仁书局,1982),页579-581。
- ④ 《清史研究集》,第4辑,(成都:四川人民出版社,1986),页342-366。
- ⑤ 《清史新论》(沈阳:辽宁教育出版社,1992),页195-230。
- ⑥ 《历史新知》,第1期(1981年),页54-56。
- ⑦ 《汉学研究》,第6卷第2期(1988年),页197-223。
- ⑧ 参《清儒学术拾零》十,“关于乾嘉学派的几点思考”(三)“从惠学到戴学是一个历史过程”(长沙:湖南人民出版社,1999),页164-167。

大凡学术以地域称流派者，必备以三种条件，其一，此流派必皆同一地域之人，方可以地名冠以学派；其二，治学宗旨及学术风格迥然别于其他地域而自成特色，方可以派称之；其三，其独特之学术风格，渊远流长，师承有绪，方可以流目之。<sup>①</sup>

他认为吴皖分派之说不确，一则“皖派”非皆皖中之人，二则所谓吴皖学术相异之处，实际上只是惠栋和戴震之不同；三则两派学者之差异，其实并不能截然二分。他又说：

乾嘉考据学者，有着共同的治学宗旨，但每个人又有其个人的治学特点，而这些特点又不是以地域为区分的，即使同一地域的学者，也可以找出他们的相异之处，但决不能以此做为划分“学派”的根据。

上述种种的意见，大多只是从历史背景或学术史观点加以泛论。本文则深入王氏父子《经义述闻》的具体材料，从中论证其关于经义与惠栋《周易述》歧异之处，在此一基础上检讨“吴皖分派”的关系。学术上的分门分派究竟有何意义，端视吾人持何种态度立论。若系狭隘地必欲区分二者以求对立，以突显他说之短和己说之长，则大可不必；若系由探讨不同师承的学者治学取向的相异处，以求明了其治学方法与特色的异同，并进而了解学术风气升降转移的轨迹，则应该是有意义的事。拙见以为：姑且可以暂时将吴、皖、扬州之类的地域问题，按下不论。让我们先看看《述闻》对于汉魏以迄清代几位《易》家的评论如何。

初步统计，《经义述闻·周易》二卷肯定荀爽训释之处共二条，否定共八条；肯定虞翻训释之处共六条，否定共三十五条；肯定王弼训释之处共二条，否定共二十条；全文并无一处肯定惠栋《周易述》，否定则有十一条。据此可证王氏父子并不甚采取汉魏儒者《易》例，而可谓极为否定惠栋的《易》说。“吴皖分派”说能否成立，读者不妨自行判断。

从实际而具体的考证材料中，已可以看出王氏父子与惠栋之间在论

<sup>①</sup> 《史学集刊》，第3期（1992年），页63-74。

《易》意见上的分歧。就王氏父子与惠栋的治《易》异见而论，显然地，惠栋“尊汉儒”的色彩是非常浓厚的。相对上，王氏父子则较重视深入《周易》经传的内部结构，从中透过严密的归纳法，提炼出其中的各种义例与文例，并以之与汉魏《易》家《易》说相参校，是是非非，务穷尽而后已。拙著《乾嘉治经方法中的思想史线索》一文曾针对王氏父子上承戴震治学重视字谊、求真求是的精神，有所说明。我的用意，不在于贬抑惠栋的学术。事实上从《周易述》一书看来，惠栋确实是以尊汉学、崇古义为主旨。这一点，个人将在其他论著中再行论述。这确实与王氏父子的取向有所不同。而本文所归纳出来王氏父子对惠栋《周易述》的否定，证据俱在，是任何人都无法忽视的。

## 八、结 论

本文旨在探讨王念孙、引之父子诠释《易经》的方法。他们方法的最大特色，是着重于阐明《易经》的道理而非《易传》的义理。他们运用缜密的方法与详赡的证据，将汉魏《易》说、《易传》和《易经》意义系统相关的部分串联起来，不经意地描述了《易经》演绎成《易传》的过程，等于说明了《周易》经传之间不可分割的关系。王氏父子对爻位关系以及爻的取象，也都有详细的分析，对后人了解《易》卦爻的图象本质，有很大帮助。

《经义述闻》以逐条考证的方式建构全书，王氏父子诠释《周易》的整体方法与思想，原本散见于各条考证材料之中，并不容易贯串起来综合讨论。本文限于篇幅与体例，尝试做初步的归纳工作，实未能完全呈现《述闻》论《易》的精彩全貌。读者欲窥全豹，当以回归原书为宜。

王氏父子于《经义述闻》卷二第1条“云行雨施”有“经典之文，言必有序”两句话，可以借用来总括他们治经的基本理念。《述闻》中所用以论《易》的各种方法，如“以爻位训释爻辞”之类，历代《易》家亦未尝没有运用，但王氏父子对于此一方法的掌握与运用更为全面，而尤其注意其与全经义例的一致性。这一点实已足以构成王氏父子治《易》的最大特色。换言之，对于



他们而言,《周易》和其他儒家经典一样,反映了圣贤思想与语言文字中的高度条理性。清儒治经,重视寻绎经典文本字词文句、篇章段落的意旨,并深信唯有透过这种有系统地分析文献的步骤,才能探得圣贤经典中的真理。王氏父子于《述闻》处处提示义例文例,其意正在于引导读者客观地寻绎儒家经传的内在结构,而知古代圣贤立心创意的脉络理路。卷一末条论“乾道变化,各正性命”,王引之说:

“各正性命”者,谓庶物之性命各得其正,非谓乾之六爻各正而成既济也。<sup>①</sup>

这是将“乾”卦《彖传》上下文“首出庶物”四字和“各正性命”四字结合起来,加以解释,结合经文的义理脉络来加以演绎。这就是“经典之文,言必有序”最具体的说明。若非“经典之文,言必有序”,研究者又何必如斯重视可以通贯全经的义例和语义?换言之,唯有系统地将“经典之文”中的这个“言”语之“序”找出来,圣经中的真理才能得到发明。这也是乾嘉经儒普遍的信念。

<sup>①</sup> 《述闻》,卷一,页37。

## 人物生卒年及索引

### 英文

Leibniz, Gottfried Wilhelm(1646 - 1716)

26

Schleiermacher, Friedrich(1768 - 1834) 5

Wilhelm, Hellmut(1905 -) 18

Heidegger, Martin(1889 - 1976) 5

### 中文

(依汉语拼音字母排列)

#### B

白新良(1944 - )254

暴鸿昌 254,271

伯阳子 98,271

#### C

蔡元定(1135 - 1198) 60, 65, 70, 79, 80,  
84,88

蔡志颐 97,278

曹维源 14

晁公武 65,71,271

陈冲素 190,272

陈独秀(1879 - 1942)10

陈鼓应 47,48,86,272

陈寒鸣 170,173,174,213,272

陈 画 87

陈居渊 254,272

陈 来 183,199

陈 立(1809 - 1869)194

陈庆坤 170,171,172,215,272

陈荣捷 60,272

陈桐生 15,18,272

陈 抃(? - 989)46,58,61,65,68,70,71,  
72,73,74,75,77,88,91,113,115,125,  
167,176,177,207

陈寅恪(1890 - 1969)39,201,272

陈应润 53,90,272

陈郁夫 54,272

陈振孙 65,272

陈致虚 115,272

陈钟凡 171,173,216,272

陈祖武 254,272

程发轫(1894 - 1975)2,8,28,272

程石泉 41,272

程 颐(1033 - 1107)5, 23, 29, 41, 45, 65,  
108, 224

崔 憬 30, 31, 88

## D

戴君仁(1901 - 1978)7, 38, 178, 273

戴琯璋 16, 25, 273

戴 棠 87

戴 震(1723 - 1777)6, 8, 34, 223, 254,  
255, 256, 273

但植之 85, 204, 273

德 沛(1682 - 1750)87

邓 栲 97, 289

邓球柏 24, 273

荻原扩 202, 203, 291

丁超五(1884 - 1967)23, 273

丁裕彦 88

东方明 14, 273

董光璧 16, 40, 273

董治安 14

度 正(1166 - ?)178, 186, 196

端木国瑚(1773 - 1837)87

## F

范谔昌 71, 91, 177

范 宁(339 - 401)5, 10

范寿康(1894 - 1904)179, 202, 203, 273

方东美(1899 - 1977)16, 41

方 鑫 14, 273

方 迈 165, 274

方以智(1611 - 1671)40, 274

费 直 29

冯道立 87

冯友兰(1895 - 1990)14, 22, 41, 49, 50,  
91, 92, 100, 117, 168, 170, 175, 186,  
190, 191, 201, 214, 274

服 虔 240

傅金铨 98, 282

傅 耆 185, 186

傅 山(1602 - 1683)61

傅斯年(1896 - 1950)22, 34

傅振伦(1906 - 1999)18, 274

## G

干 宝 89, 224

高 亨(1900 - 1986)14, 16, 22, 28, 30,  
32, 38, 48, 274

高怀民 16, 41, 274

高 明(1909 - 1992)2, 8, 9, 12, 15, 16,  
23, 28, 29, 274, 275, 289

高 诱 37, 237

高圆明 97, 275

耿 极 88

古清美 52

顾颉刚(1893 - 1980)13, 14, 15, 16, 18,  
19, 20, 38, 275

顾 荣 85, 204, 273

顾炎武(1613 - 1682)6, 26, 52, 56, 60, 61,  
65, 275

顾祖禹(1631 - 1692)52, 55, 56, 275

关 锋 14, 22

关 朗 65, 68, 275



归有光(1506 - 1571)53,60,65,90

郭 京(? - 1127)29

郭沫若(1892 - 1978)13,16

## H

韩康伯 252

韩 怡 87

韩 愈(768 - 824)53

杭世骏(1696 - 1772)55

杭辛斋(1869 - 1924)9,16,18,20,23,28,  
53,85,170,172,216,275

何 休(129 - 182)4,276

何佑森 57,276

何毓福 87

洪 迈(1123 - 1202)96,102,126,165,  
166,177,178,184,205

侯 楠 88

侯善渊 97,276

侯师圣 182

侯外庐(1903 - 1987)170,172,173,185,  
215,218,276

胡方平 60,276

胡孚琛 67,99,276

胡朴安(1878 - 1947)15,18,22,27,276

胡翹元 87

胡世安(? - 1663)87

胡 适(1891 - 1962)10,17,18,19,20,  
22,34,276

胡 渭(1633 - 1714)53,54,55,56,57,  
58,59,60,61,62,63,64,65,66,67,68,  
69,70,71,72,73,76,78,79,80,84,87,

89,90,93,94,95,128,276

胡 煦(1655 - 1736)53,85,88

胡自逢 23,25,26,276

户部丰三郎 202,203,291

黄本英 23,276

黄 凡 15

黄俊杰 5

黄沛荣 7,10,11,16,27,37,39,92,94,  
113,276,277

黄庆萱 16

黄寿祺(1912 - 1990)16,41,179,277

黄 仪(1636 - ?)55

黄元炳 53,85,277

黄 震 65,67,277

黄宗羲(1610 - 1695)33,52,53,54,55,  
56,57,58,59,61,62,63,64,65,68,69,  
71,72,73,74,75,76,77,78,80,84,88,  
107,109,110,111,167,178,277,  
283,290

黄宗炎(1616 - 1686)55,57,62,73,74,  
84,88,89,113,115,116,125,167,172,  
176,178,179,181,187,210,215,  
217,277

惠 栋(1697 - 1758)6,26,34,37,223,  
236,246,254,255,256

## J

戢斗勇 39

纪 昀(1724 - 1805)51,53,79,277

纪 瞻(253 - 324)85,204,273

江 藩(1761 - 1831)5,55,277

江 永(1681 - 1762)254

姜汉卿 53,277

姜希辙(? - 1698)55

姜兆锡(1666 - 1745)6

蒋绍宗 87

焦 循(1763 - 1820)6, 26, 87, 94, 107,  
277,278

金景芳(1902 - )13,16,22,41,277,280

京 房(77BC - 37BC)7, 29, 30, 46, 60,  
62,63,109,253

## K

康学伟 13,280

孔安国 65,75,278

孔颖达(574 - 648)4, 5, 29, 89, 194, 195,  
225,231

孔 子(551BC - 479BC)4, 7, 9, 10, 19,  
20,22,29,30,42,44,47,49,66,67,93,  
106, 197, 236, 250, 274, 276, 278,  
279,282

## L

来知德(1525 - 1604)29,33,51,107,109,  
152,278

赖贵三 16,26,107,278

老 子 21, 48, 49, 65, 66, 68, 103, 106,  
119, 166, 180, 192, 199, 203, 275,  
287,291

雷 鋐(1697 - 1760)79

雷思齐(1230 - 1301)65,278

黎凯旋 54

黎世序(1773 - 1824)87

黎子耀 15,25,279

李处约 71

李大用 15

李道纯 97,102,278

李鼎祚 29,31,36,49,65,89,168,224,278

李 溉 71,177

李 塏(1659 - 1733)56,57,129

李光地(1642 - 1718)6,53,85,278

李涵虚 190,191,278

李景春 13,14,22,41

李镜池(1902 - 1975)13, 14, 15, 16, 19,  
30,278

李隆献 4,287

李 申 3, 4, 16, 26, 53, 85, 90, 92, 115,  
117,118,134,167,171,172,173,174,  
177, 187, 188, 201, 202, 216, 217,  
278,279

李霜青 23

李天馥(1635 - 1699)56

李挺之 58,109

李伟泰 54,279

李学勤 24,39,193,279

李延寿 5,279

李养正 173,174,220,279

李映发 254,279

李 颙(1627 - 1705)61

李约瑟(1900 - 1995)18,279

李之才(? - 1045)65,71,88,91,177

梁启超(1873 - 1929)17,254,279

梁绍辉 173,220,280

梁韦弦 13, 280  
 梁载中 54, 280  
 廖名春 2, 13, 17, 22, 41, 88, 280  
 林安梧 44, 280  
 林 栗 111  
 林庆彰 2, 280  
 林聿时 14  
 林政华 35, 280  
 林忠军 13, 26, 118, 173, 174, 185, 188, 201, 202, 220, 280  
 刘 焯(544 - 610) 5  
 刘大钧 25, 39, 173, 280  
 刘 芳(453 - 513) 5, 281  
 刘 徽 41, 280  
 刘 牧(1011 - 1064) 45, 61, 65, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 77, 78, 88, 91, 92, 96, 177, 188, 280  
 刘师培(1884 - 1920) 16  
 刘 炫(546 - 613) 5  
 刘训昇 54, 280  
 刘 沅(1768 - 1855) 98, 271  
 刘宗周(1578 - 1645) 53, 64, 91, 99, 122, 123, 124, 125, 127, 128, 130, 131, 135, 281  
 龙眉子 96, 281  
 楼宇烈 39  
 陆 玕 5, 281  
 陆 绩(187 - 219) 89, 232, 238, 281  
 吕洞宾(吕岩、吕祖) 67, 104, 105, 106, 114, 116, 150, 205, 278  
 吕绍纲 13, 16, 277

吕祖谦(1137 - 1181) 36, 281  
 罗 光 16, 170, 172, 215, 281

## M

毛奇龄(1623 - 1716) 53, 54, 55, 56, 57, 58, 60, 61, 65, 73, 74, 76, 79, 84, 89, 102, 125, 165, 167, 168, 173, 174, 176, 178, 181, 187, 189, 210, 213, 281, 290  
 蒙传铭 39  
 孟 喜 1, 29, 30, 112, 274  
 孟 子(372BC - 289BC) 44, 48, 67, 129, 130, 131, 133, 162, 176, 183, 191, 193, 194, 206, 236  
 牟宗三(1909 - 1995) 44, 117, 180, 181, 197, 203, 281  
 牧常晁 98, 101, 281  
 穆 修(979 - 1032) 58, 71, 91, 177, 185

## N

南怀瑾 23, 25, 30, 32, 33, 281  
 倪元坦 98, 100, 281

## O

欧阳修(1007 - 1072) 19, 47, 71, 74, 282

## P

潘 爵(1816 - 1894) 88  
 潘兴嗣 175, 184  
 彭申甫 87  
 彭 晓 167, 187, 189, 282



## Q

祁 宽 99, 182  
 钱大昕(1728 - 1804) 6, 282  
 钱基博(1887 - 1957) 21, 282  
 钱 穆(1895 - 1990) 13, 19, 56, 60, 124, 176, 254, 282, 290  
 钱玄同(1887 - 1939) 13, 19, 20, 36, 282  
 乔 莱(1642 - 1694) 6, 282  
 乔树森(1876 - 1954) 23, 282  
 乔一凡 23  
 樵阳子 98, 282  
 卿希泰 166, 173, 174, 209, 282  
 邱汉生 170, 172, 185, 186, 215, 218, 276, 282  
 屈万里(1907 - 1979) 1, 7, 16, 20, 22, 31, 36, 37, 49, 60, 62, 110, 112, 168, 200, 224, 283  
 全祖望(1705 - 1755) 60, 283, 290

## R

任继愈 22  
 任俊华 118, 173, 174, 185, 188, 220, 280  
 容肇祖(1897 - 1994) 19, 283  
 阮 逸 68, 69

## S

尚秉和(1870 - 1950) 16, 23, 26, 283  
 邵嗣尧 88  
 邵 雍(1011 - 1077) 6, 23, 26, 29, 39, 46, 61, 64, 65, 66, 68, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 84, 88, 91, 96, 103, 105, 111,

112, 113, 118, 168, 175, 177, 186, 274, 282, 283

沈竹初 15  
 施闰章(1618 - 1683) 55, 56, 284  
 石 训 172, 218, 284  
 宋 濂(1310 - 1381) 65, 102, 284  
 宋祖骏 87  
 宋祚胤 41, 284  
 苏 舆(1873 - 1914) 194, 284  
 苏渊雷 16, 41, 284  
 孙殿起(1894 - 1958) 87, 284  
 孙 复(992 - 1057) 53  
 孙国中 53, 85, 284  
 孙奇逢(1584 - 1675) 6, 169, 212, 284  
 孙廷芝 87

## T

汤道煦 88  
 田艺蘅 98, 284

## W

万年茂(1703 - 1792) 87  
 万斯同(1638 - 1702) 52, 55, 56, 89, 284  
 汪兆柯 88  
 王邦叔 97, 288  
 王 弼(226 - 249) 1, 5, 7, 23, 24, 25, 26, 29, 30, 36, 41, 42, 45, 46, 48, 74, 108, 177, 180, 192, 203, 224, 226, 229, 230, 231, 238, 239, 245, 246, 255, 284  
 王 偁(1370 - 1415) 45, 284  
 王道渊 67, 285

王涤心 87  
 王夫之(1619 - 1692) 6, 26, 41, 44, 45, 46, 186, 285  
 王国维(1877 - 1927) 19, 33, 34, 36, 37, 38, 39, 51, 285  
 王 宏 88  
 王 卡 118, 188  
 王凯然 54, 285  
 王懋竑(1668 - 1741) 79, 80, 285  
 王念孙(1744 - 1832) 222, 228, 235, 241, 244, 256, 285  
 王庆升 98, 285  
 王琼珊 23, 24, 285  
 王申子 174, 221, 285  
 王 肃(195 - 256) 29, 89, 252  
 王惟一 97, 285  
 王岩桢 87  
 王引之(1766 - 1834) 6, 113, 222, 225, 238, 250, 253, 257, 285  
 王应麟(1223 - 1296) 65, 285  
 王肇宗 87, 285  
 魏伯阳 61, 65, 74, 85, 88, 167, 189, 285  
 魏凌云 23  
 魏 相(? - 59BC) 112  
 闻一多(1899 - 1946) 16  
 吾妻重二 187, 189, 194, 201, 205, 291  
 吴 澄(1249 - 1333) 53, 60, 65, 90, 111, 152, 285, 289  
 吴继仕 169, 211, 285  
 吴仁杰 107, 108, 109, 286

## X

夏长朴 4, 287  
 项安世(? - 1208) 65, 286  
 项维新 170, 172, 286  
 萧汉明 8, 16, 286  
 萧 楠 25, 286  
 晓 菡 39  
 谢宝笙 15  
 熊良辅 169, 170, 211, 214, 287  
 熊十力(1885 - 1968) 16, 41, 42, 44, 271, 280, 287  
 徐乾学(1631 - 1694) 55, 56  
 徐芹庭 2, 8, 9, 12, 15, 23, 25, 28, 29, 30, 32, 35, 37, 53, 84, 85, 173, 174, 219, 281, 286  
 徐通久 87  
 徐 彦 4  
 徐志锐 41, 287  
 许 坚 71, 91, 177  
 许 慎(30 - 124) 37  
 许维萍 12, 29, 286  
 薛学潜 16, 18, 23, 287  
 荀 爽(128 - 190) 29, 30, 223, 224, 231, 238, 248, 255

## Y

严 复(1854 - 1921) 17, 287  
 阎长贵 14  
 阎若璩(1636 - 1704) 55, 56, 61, 65  
 颜师古(581 - 645) 237  
 颜 元(1635 - 1704) 56, 91, 122, 129,

130, 131, 132, 133, 135, 287  
 杨雄(53BC - 18AD)49, 66, 68, 88  
 杨何 29  
 杨甲 164, 165, 169, 171, 172, 174, 209, 287  
 杨魁植 169, 172, 212, 287  
 杨庆中 1, 2, 15, 17, 18, 20, 23, 85, 287  
 杨儒宾 207  
 杨时乔(? - 1609)185, 287  
 杨万里(1127 - 1206)29  
 杨以迥 87  
 杨义 5  
 姚生民 25, 287  
 姚瀛艇 172, 218, 284  
 叶国良 4, 287  
 于豪亮 39, 287  
 于省吾(1896 - 1984)16, 22, 35, 288  
 余敦康 16, 38, 48, 287  
 余永梁 13, 19, 20, 49, 288  
 俞琰(1258 - 1314)64, 65, 67, 68, 190  
 俞正燮(1775 - 1840)37, 288  
 虞翻(164 - 233)29, 30, 31, 60, 88, 110, 168, 189, 223, 224, 225, 231, 232, 233, 240, 242, 243, 246, 247, 248, 252, 255  
 袁黄 122, 288  
 宛名昌 87  
 恽庭森 87  
**Z**  
 詹海云 52, 54, 57, 288  
 张伯端 67, 190, 288

张成秋 29, 289  
 张楚钟 53, 85  
 张惠言(1761 - 1802)173, 174, 219, 288  
 张理 65, 97, 101, 166, 169, 170, 209, 210, 289  
 张立文 16, 25, 41, 47, 48, 85, 165, 170, 172, 173, 174, 191, 202, 203, 213, 218, 219, 221, 288, 289  
 张烈(1622 - 1685)6  
 张其成 184, 185, 186, 187, 188, 289  
 张其淦(1857 - 1947)20, 289  
 张岂之 170, 172, 185, 215, 218, 276  
 张善文 41, 179, 277  
 张栻(1133 - 1180)99  
 张英(1637 - 1708)6, 289  
 张载(1020 - 1077)45, 46, 201, 289  
 张政烺 25, 39, 289  
 章炳麟(太炎)(1869 - 1936)15, 16, 18, 34, 76, 254, 288  
 章希贤 97, 289  
 章学诚(1738 - 1801)18  
 赵秉忠 254, 289  
 赵继序 6, 289  
 赵建伟 48, 49, 272  
 赵青选 87  
 赵瑞民 169, 171, 212, 289  
 赵世迥 88  
 赵中伟 53, 84, 85, 134, 289  
 赵仲全 58  
 郑凤仪 87, 88  
 郑万耕 16, 290



郑玄(127-200)4,7,29,65,75,253,290  
 种放(?-1015)71,91,177,185  
 周鼎珩 12,290  
 周敦颐(1017-1073)54,58,84,85,88,  
 91,96,99,100,101,102,106,113,114,  
 117,118,119,121,128,135,163,164,  
 165,166,168,170,172,173,174,175,  
 176,177,178,179,181,182,183,184,  
 185,186,187,188,189,191,195,196,  
 197,198,199,200,201,202,203,204,  
 205,206,207,208,212,213,214,219,  
 220,272,273,280,281,282,284,  
 288,290  
 周善培 8,290  
 周世辅 176,291  
 周世荣 39  
 朱伯崑 16,26,27,40,41,45,54,62,64,  
 88,91,172,173,201,202,219,220,291  
 朱高正 16  
 朱骏声(1788-1858)225,291

朱谦之(1899-1972)41,119,192,291  
 朱熹(1130-1200)5,6,26,29,31,36,  
 39,41,53,54,56,60,61,62,65,68,69,  
 70,72,73,74,76,77,78,79,84,85,96,  
 99,101,102,108,116,117,125,126,  
 129,164,165,166,169,170,171,173,  
 174,175,176,177,178,179,182,183,  
 184,186,195,196,197,198,199,200,  
 201,203,205,224,274,291  
 朱晓海 8,291  
 朱兆熊 87,111  
 朱震(1072-1138)45,63,65,71,88,  
 164,165,166,170,171,172,173,174,  
 177,178,187,202,208,209,216,217,  
 218,219,220,291  
 朱子发 182  
 庄子(庄周)(369BC-286BC)45,86,100,  
 105,192,200,204,237,251,275  
 子思 183,191,193,194  
 骆衍 193

# 名 词 索 引

(依汉语拼音字母排列)

## B

八卦方位、八卦卦位 46, 47, 64, 72, 83, 95,  
105, 111, 112, 120, 253

包体 111

本义 3, 4, 6, 7, 27, 31 - 33, 36, 41, 42, 58,  
62, 64, 65, 68 - 71, 74, 76, 78 - 80, 84,  
85, 92, 94, 108, 125, 134, 169, 170, 180,  
198, 211, 214, 224, 228, 252, 253, 271,  
272, 276, 278, 287, 291

辩证 12, 13, 22, 41, 46, 166, 198

帛书 3, 8, 11, 13, 14, 24, 25, 27, 39, 48, 49,  
85, 112, 113, 272, 273, 275, 277, 279,  
285, 287 - 289

## C

参同契 40, 58, 61 - 65, 67, 69, 73, 74, 82,  
85, 88 - 90, 167, 170, 190, 207, 215,  
282, 285, 287

讖纬 30, 61, 89, 194

成既济定 31, 168, 189

重卦 14, 39, 108

纯卦 230, 241, 245, 253

错综 6, 29, 33, 92, 108, 109, 129, 152, 161

## D

大衍、大衍之数 45, 57, 78, 87, 92

动静 87, 97, 102, 137, 168, 184, 188, 189,  
196 - 199, 204, 207, 221

对覆 92, 108 - 110

## E

二派六宗 28

二重证据法 19, 33 - 35, 37 - 39, 44, 51

## F

反对 8, 33, 38, 58, 59, 93, 107, 109

## G

刚柔 13, 40, 49, 59, 74, 105, 130, 189, 199,  
228, 232, 243, 251

古史 15, 19, 22, 27, 32, 34, 35, 39, 272, 276

古史辨 13, 15 - 17, 19 - 23, 27, 30, 36 -  
38, 85, 275, 276, 278, 281 - 283, 288

卦变 6, 31, 32, 58 - 61, 70, 75, 87, 91, 92,

94, 107 - 110, 150, 151, 168, 224, 225,  
231 - 233, 240, 248, 275  
卦气 26, 28, 30, 32, 35, 45, 75, 112, 167,  
168, 235, 238  
卦象 3, 24, 31, 38, 45, 64, 92, 134, 190,  
191, 223, 226, 230, 234, 235, 238,  
247, 248  
卦序 7, 24, 26, 38, 39, 94, 113, 274,  
278, 279  
观象 19, 20, 40, 87, 234, 238, 275, 276, 282

## H

汉上易传 45, 63, 65, 164 - 166, 171 - 174,  
208, 217, 291  
汉学 5, 6, 10, 11, 18, 55, 223, 224, 247,  
254, 256, 272, 276, 277, 280  
河图 31, 61, 68, 69, 72, 74 - 79, 83, 85, 89,  
90, 200, 277  
河图洛书 1, 6, 53, 61, 68, 69, 71, 74, 76,  
78 - 80, 84, 85, 89, 91, 104, 107, 128,  
177, 277, 279, 280, 284, 285  
河图洛书原舛编 55 - 58, 74, 76, 78, 84,  
89, 281  
互体、互卦 7, 33, 60, 62, 87, 88, 92, 107,  
110, 111, 226, 233 - 235, 242, 243, 250  
皇极经世书 65, 74 - 77, 283

## J

经传、经传关系 2, 3, 5 - 8, 14, 16, 19, 21 -  
25, 36, 38, 41, 42, 47, 50, 51, 64, 91 -  
93, 95, 96, 106 - 108, 111, 128, 135,  
223, 230, 235, 238, 242, 243, 248, 250,

251, 253, 256, 257、

九宫 61, 63, 74, 77, 88

九宫图 63, 89

## K

科学 7 - 10, 14, 16 - 18, 20, 22, 23, 26, 27,  
30, 32 - 36, 38 - 41, 51, 52, 67, 85, 99,  
166, 188, 192, 200, 251, 273, 276, 279,  
285, 287, 290

## L

两派十宗 30

炼丹 40, 62, 67, 68, 90, 97, 102, 103, 116,  
119, 176, 202, 288

龙图 61, 68 - 73

洛书 68, 74 - 78, 85, 89, 90

## N

纳甲 28, 35, 62 - 64, 82, 88, 167, 286

内丹 67, 101, 103, 115, 121, 132, 168, 190,  
191, 194, 195, 198, 205, 207

## P

旁通 6, 107, 232, 242, 243

辟卦 30, 32

## Q

乾坤 8, 27, 31, 38, 40, 42 - 44, 63, 64, 67,  
73, 75, 88, 89, 92, 94, 95, 105, 107, 108,  
113, 117, 168, 190, 191, 197, 277,  
280, 287



取坎填离 119, 121, 125, 168, 169, 190,  
191, 195, 198

## R

儒道之辨 52 - 54, 65, 67, 73, 78, 80, 82,  
90, 112, 177, 204

## S

三玄 86, 167, 191

上下 1, 13, 21, 59, 60, 225, 226, 231,  
233, 250

升降 30, 38, 64, 183, 191, 255

十翼 1, 3, 6, 9, 10, 19, 21, 22, 24, 32, 110,  
222, 223, 282

石经 7, 8, 19, 20, 27, 35 - 37, 281 - 283

时行 6, 94, 107

数字卦 8, 25, 39, 273

水火匡廓 58, 69, 102, 120, 125, 165, 167 -  
169, 171, 174, 187 - 189, 210, 212, 289

四象 72, 77, 86, 104, 148, 194, 195

## T

太极图 53, 54, 58, 69, 82, 84, 85, 89, 91,  
96 - 107, 113 - 119, 121 - 128, 130,  
135, 138, 144, 145, 147, 148, 153, 155,  
159, 160, 163 - 179, 181 - 189, 191,  
194 - 221, 272, 273, 278 - 281, 284,  
288, 289, 291

太极图说遗议 55 - 58, 76, 78, 84, 102,  
165, 167, 173, 178, 210, 213, 281

天地之数 31, 88, 121, 274

天根月窟 167

通书 84, 99, 164, 170, 172, 175 - 177,  
182 - 186, 195 - 199, 203 - 205,  
207, 290

图书 1, 6, 9, 21, 22, 23, 28, 29, 31, 36, 38,  
45, 53, 57, 61 - 64, 68 - 71, 74 - 81, 84,  
85, 88 - 92, 95, 96, 107, 118, 120, 128,  
132, 134, 165, 167, 171, 176, 200, 217,  
274, 276, 277, 281 - 283, 287, 289

图学辩惑 55, 57, 62, 74 - 76, 78, 84, 88,  
89, 113, 167, 172, 178, 179, 210,  
217, 277

## W

皖派 34, 254, 255, 271

往来 38, 40, 59, 64

无极图 89, 98, 100, 102 - 104, 114 - 116,  
125, 141, 148, 153, 154, 163, 167, 173,  
176, 179, 181, 187 - 189, 202, 205, 220

吴派 34, 223, 246, 254, 271

吴皖分派 34, 223, 249, 254, 255

五常 183, 193, 194, 198

五行 58, 61, 62, 72, 77, 88, 106, 117, 122 -  
124, 127, 128, 160, 165, 170, 172 - 176,  
181, 183, 184, 191 - 197, 199, 200, 202,  
206, 253

五行方位 31, 46

## X

象数 1, 6, 9, 10, 15, 18, 20 - 26, 28 - 31,  
33, 35, 36, 45, 46, 49, 51, 53 - 55, 57 -

59, 61 - 66, 68 - 71, 74 - 78, 80, 81, 84,  
85, 88 - 91, 101, 107 - 109, 111, 114,  
120, 124, 132, 157, 161, 166, 167, 169,  
170, 177, 200, 209, 210, 224, 273, 276,  
277, 280, 286, 289

先天图 66, 68, 70, 111, 152, 173, 176,  
177, 220

先天 1, 6, 23, 26, 53, 58, 61, 69, 70, 72, 77,  
78, 84, 90, 91, 97, 100, 102, 103, 106,  
111, 112, 114, 116, 119, 120, 139, 141,  
154, 163, 169, 178, 181, 187 - 189, 202,  
203, 211, 274, 286, 288

消息 30, 50, 63, 103, 119, 121

## Y

爻辰 35, 87, 246 - 248

爻位 21, 33, 38, 64, 107, 108, 110, 151,  
168, 223 - 228, 230, 231, 234, 235, 238,  
239, 244, 246, 251, 256

爻象 28, 46, 64, 223 - 225, 227, 231, 234,  
235, 248

疑古 9, 10, 12, 17, 21, 22, 25, 32, 35

义例 29, 38, 110, 223, 224, 226, 228, 235,

237, 238, 241, 243 - 248, 250, 256, 257

易数钩隐图 61, 62, 68 - 74, 77, 92, 188,  
221, 280

易图明辨 52 - 72, 76, 78 - 80, 82, 84, 87,  
89, 90, 93 - 95, 112, 128, 177, 276

易学象数论 33, 53, 55, 57 - 59, 61, 64, 65,  
68, 69, 71, 74 - 78, 80, 84, 88, 107, 109,  
111, 167, 277

阴阳 3, 13, 21, 25, 31, 32, 39, 40, 45 - 47,  
49, 62, 63, 67, 69, 86, 92, 97, 102, 103,  
105, 108, 110, 112, 117, 120, 121, 137,  
146, 166, 168, 176, 178 - 181, 189,  
193 - 195, 197 - 200, 224, 228, 229,  
231, 232, 243, 246, 247, 251, 278, 289

阴阳仪 104, 105

## Z

占卜 19, 25, 26, 30, 250, 251, 253, 283

占筮 1, 10, 13 - 15, 24, 27, 28, 35, 46, 94,  
108, 135

之正 224, 225, 229, 232, 233, 241, 246, 247

周易图 6, 87, 114, 116, 117, 120, 124, 155,  
158, 169, 188, 211, 285, 289

# 主要参考书目

## 凡例

1. 书目仅列引用及主要参考之期刊论文及专著,不列一般参考书。
2. 先列中文,次列日文,后列英文。中文部分,依照汉语拼音字母次序排列。
3. 每字母占一字段。先列只有书名而无作者名称之书籍,次列有作者名称之书籍。二者均依名称之首字排列。首字相同,则取次字。如此类推。
4. 征引丛书之名称单独排列,并注明出版资料。收录于各丛书之书籍,仅注明其属于何种丛书,不再列丛书资料。(《四部备要》本及《四部丛刊》本,世所习用,不另注明。)

## 中文论著

### B

《八品仙经》,《藏外道书》本。

白寿彝:《〈周易本义〉考》,《史学集刊》第1期(1936年)。

班固:《汉书》,台北:鼎文书局,1984。

暴鸿昌:《乾嘉考据学流派辨析——吴派、皖派说质疑》,《史学集刊》第3期(1992年)。

伯阳子:《性命微言》(刘沅批注),《藏外道书》本。

### C

蔡仁厚:《熊十力先生学行年表》,台北:明文书局,1987。



- 晁公武:《郡斋读书志》,台北:台湾商务印书馆,1968。
- 陈冲素:《陈虚白规中指南》,《正统道藏》本。
- 陈鼓应、赵建伟:《周易注译与研究》,台北:台湾商务印书馆,1999。
- 陈鼓应:《易传与道家思想》,台北:台湾商务印书馆,1994。
- 陈鼓应:《黄帝四经今注今译:马王堆汉墓出土帛书》,台北:台湾商务印书馆,1995。
- 陈寒鸣:《周敦颐〈太极图〉渊源新探》,《朱子学刊》1991年第2辑(1991年)。
- 陈徽治:《帛书周易中的通假字》,《中华易学》总145期(1992年)。
- 陈居渊:《清代的家学与经学——兼论乾嘉经学的成因》,《汉学研究》第6卷第2期(1988年)。
- 陈来:《朱子书信编年考证》,上海:上海人民出版社,1989。
- 陈立:《白虎通疏证》,北京:中华书局《新编诸子集成》本,1997。
- 陈庆坤等:《中国哲学史通》,吉林:吉林大学出版社,1995。
- 陈荣华:《葛达玛诠释学与中国哲学的诠释》,台北:明文书局,1998。
- 陈荣捷:《朱子门人》,台北:学生书局,1982。
- 陈少峰:《周敦颐〈易〉学的道家思想渊源》,《道家文化研究》第12辑(1998年)。
- 陈桐生:《二十世纪的〈周易〉古史研究》,《周易研究》总第39期(1999年)。
- 陈应润:《周易爻变义蕴》,《文渊阁四库全书》本。
- 陈寅恪:《金明馆丛稿二编》,上海:上海古籍出版社,1980。
- 陈郁夫:《邵康节易图述评》,《国文学报》第5期(1976年)。
- 陈振孙:《直斋书录解题》,上海:上海古籍出版社,1987。
- 陈致虚:《金丹大要》,《正统道藏》本、《藏外道书》本(雄按:二书俱有收录)。
- 陈钟凡:《两宋思想述评》,台北:华世出版社,1977。
- 陈祖武:《清代学术拾零》,长沙:湖南人民出版社,1999。
- 程发轫:《六十年来之国学》,台北:正中书局,1972。
- 程石泉:《易学新探》,台北:黎明文化事业公司,1989。
- 程颐:《易传》,台北:世界书局《易程传、易本义》合刊本。

## D

《大易象数钩深图》，《正统道藏》本。

《道德真经集义大旨图序》，《正统道藏》本。

《道法会元》，《正统道藏》本。

《道藏精华》，台北：自由出版社，1979。

戴景贤：《周濂溪之〈太极图说〉》，收入《易经研究论集》，台北：台湾黎明文化事业公司，1981。

戴君仁：《易传之释经》，《民主评论》第10卷第24期（1959年）。

戴君仁：《梅园论学续集》，台北：艺文印书馆，1974。

戴君仁：《梅园论学集》，台北：台湾开明书店，1970。

戴琯璋：《出土文物对易学研究的贡献——谈数字卦》，《国文天地》第3卷第9期（总第33期）（1988年）。

戴震：《戴震全集》，北京：清华大学出版社，1991。

但植之：《晋纪瞻顾荣论〈易〉太极为周敦颐〈太极图〉说所本考》，《制言半月刊》第20期（1936年）。

邓华球：《周易用六九之数愚见》，《中华易学》总137期（1991年）。

邓球柏：《帛书周易校释》，长沙：湖南人民出版社，1987。

丁超五：《科学的易》，台北：皇极出版社，1980。

东方明：《哲学史工作中的一种极有害的方法》，《哲学研究》1963年第1期。

董光璧：《易学科学史纲》，武汉：武汉出版社，1993。

董光璧：《易学与科技》，沈阳：沈阳出版社，1997。

杜佑：《通典》，北京：中华书局，1984。

段玉裁：《说文解字注》，台北：汉京文化事业公司，1983。

## F

《阜阳双古堆西汉汝阴侯墓发掘简报》，《文物》（1978年8月）。

范寿康：《中国哲学史纲要》，台北：台湾开明书店，1979。

范晔：《后汉书》，台北：鼎文书局，1983。

方 鑫:《研究〈周易〉不能援传于经》,《光明日报》1962年3月16日。

方 迈:《说易》,《文渊阁四库全书》本。

方以智:《物理小识》,台北:台湾商务印书馆,1981。

冯友兰:《中国哲学史》,台北:台湾商务印书馆,1993。

冯友兰:《中国哲学史新编》,北京:人民出版社,1989。

伏 胜:《尚书大传》,台北:艺文印书馆,1970。

傅振伦:《中国方志学通论》,台北:台湾商务印书馆,1966。

## G

《管子》,台北:台湾中华书局,1966。

《国语》,《四部备要》本。

《郭店楚墓竹简》,北京:文物出版社,1998。

吴文勇译:伽达玛《真理与方法》,台北:南方丛书出版社,1988。

高 亨:《周易古经今注》,北京:中华书局,1984年重订本。

高 亨:《周易古经通说》,台北:乐天书局,1972。

高 亨:《周易大传今注》,济南:齐鲁书社,1983。

高 亨:《周易大传通说》,收入《易学论著选集》,台北:长安出版社,1985。

高怀民:《朱熹“易为卜筮之书”述评并论其对近世易学研究的影响》,《政大学报》第71期(1995年)。

高怀民:《西汉孟喜改列卦序中的哲学思想》,《周易研究》总第44期(2000年)。

高怀民:《邵雍先天易演天地之数》,《政大学报》第66期(1993年)。

高怀民:《宋元明易学史》,台北:自印本,1994。

高 明:《五十年来之易学》,收入《六十年来之国学》第1册。

高 明:《孔子的易教》,《孔孟月刊》第8卷第2期(1969年)。

高 明:《孔子与经学》,收入孔孟学会主编《经学研究论集》,台北:黎明文化事业公司,1981。

高 明:《易图书学传授考源》,中央大学《文艺丛刊》第1卷第1期



(1933年)。

高明:《易经的忧患意识》,《中华易学》第3卷第11、12期(1983年)。

高明:《易象探原》,《孔孟学报》第15期(1968年)。

高明:《连山归藏考》,《制言半月刊》第49期(1939年)。

高明:《帛书老子校注》,北京:中华书局《新编诸子集成》本,1996。

高明:《高明经学论丛》,台北:黎明文化事业公司,1978。

高圆明:《上乘修真三要》,《正统道藏》本。

顾颉刚:《周易卦爻辞中的故事》,《周易研究》1999年第1期。

顾颉刚:《论易经的比较研究及彖传与象传的关系书》,《古史辨》,台北:蓝灯文化事业公司,1993(下同),第3册。

顾颉刚:《论易系辞传中观象制器的故事》,《古史辨》第3册。

顾炎武:《天下郡国利病书》,台北:台湾商务印书馆,1981。

顾炎武:《原抄本顾亭林日知录》,台北:文史哲出版社,1979。

顾祖禹:《读史方舆纪要》,台北:新兴书局,1956。

关朗:《关氏易传》,《四库全书存目丛书》本。

郭庆藩:《庄子集释》,北京:中华书局《新编诸子集成》本,1997。

郭或:《卦变说探微》,《周易研究》总第35期(1998年)。

## H

《韩诗》,台北:艺文印书馆,1971。

《淮南子》,台北:艺文印书馆,1959。

《黄帝内经》,成都:巴蜀书社,1996。

《会真集》,《正统道藏》本。

杭辛斋:《学易笔谈》,无求备斋《易经集成》本。

杭辛斋:《学易笔谈初集》,无求备斋《易经集成》本。

杭辛斋:《愚一录说订》,无求备斋《易经集成》本。

杭辛斋:《易数偶得》,无求备斋《易经集成》本。

杭辛斋:《易楔》,无求备斋《易经集成》本。

- 杭辛斋:《读易杂识》,无求备斋《易经集成》本。
- 何 休:《春秋公羊传解诂》,台北:台湾中华书局,1980。
- 何佑森:《明末清初的实学》,《台大中文学报》第4期(1991年)。
- 洪景潭:《朱子论易占之吉凶》,《中国文学研究》第10期(1996年)。
- 侯善渊:《上清太玄九阳图》,《正统道藏》本。
- 侯外庐、邱汉生、张岂之:《宋明理学史》,北京:人民出版社,1984。
- 胡炳文:《周易本义通释》,《通志堂经解》本。
- 胡方平:《周易启蒙通释》,《通志堂经解》本。
- 胡孚琛:《中华道教大辞典》,北京:中国社会科学出版社,1995。
- 胡 广:《性理大全书》,明万历二十五年师古斋刊本。
- 胡朴安:《易制器尚象说》,《国学论衡》第7期(1936年)。
- 胡朴安:《易经之政治思想》,《国学论衡》第6期(1935年)。
- 胡朴安:《周易古史观》,台北:新文丰出版社,1980。
- 胡 适:《古史讨论的读后感》,《古史辨》第1册。
- 胡 适:《胡适文存》,台北:远东图书公司,1985。
- 胡 适:《观象制器的学说书》,《古史辨》第3册。
- 胡 渭:《易图明辨》,无求备斋《易经集成》本、粤雅堂本(台湾大学图书馆善本书室藏)、台北广文书局本(1971)。
- 胡 渭:《禹贡锥指》,上海:上海古籍出版社,1996。
- 胡一桂:《周易启蒙翼传、外篇》,《通志堂经解》本。
- 胡一桂:《周易本义附录纂注》,《通志堂经解》本。
- 胡自逢:《伊川易学述评》,连载于《中华易学》第16卷第8期(1995年)至第19卷第1期(1998年)。
- 胡自逢:《读〈象数易学研究〉(第一辑)》,《周易研究》总第32期(1997年)。
- 胡自逢:《先秦诸子易说通考》,台北:文史哲出版社,1974。
- 华仲麀:《六经讨源与孔子述作》,《孔孟月刊》第7卷第9期(1969年)。
- 黄本英:《易经科学》,台北:集文书局,1980。
- 黄沛荣:《近十余年来海峡两岸易学研究的比较》,《汉学研究》第7卷第2期

(1989年)。

黄沛荣:《马王堆帛书系辞传校读》,《周易研究》总第14期(1992年)。

黄沛荣:《周易象象传义理探微》,台北:万卷楼图书公司,2001。

黄沛荣:《易学乾坤》,台北:大安出版社,1998。

黄 奭:《河图要元》,《黄氏逸书考》本,收入《丛书集成三编》,台北:艺文印书馆,1972。

黄寿祺、张善文:《周易译注》,上海:上海古籍出版社,1989。

黄元炳:《易学探原河图象说》,台北:集文书局,1977。

黄 震:《黄氏日钞》,收入《读书记四种》,北京:北京图书馆,1998。

黄宗羲:《明儒学案》,收入《黄宗羲全集》,杭州:浙江古籍出版社,1993,第7-8册。

黄宗羲:《易学象数论》,收入《黄宗羲全集》,杭州:浙江古籍出版社,1993,第9册。

黄宗炎:《图学辩惑》,台北:台湾商务印书馆《四库全书珍本》,1977。

惠 栋:《九经古义》,台北:艺文印书馆,1971。

惠 栋:《周易述》,无求备斋《易经集成》本。

惠 栋:《易汉学》,无求备斋《易经集成》本。

## J

《金丹大旨图》,《藏外道书》本。

纪 昀:《四库全书总目》,北京:中华书局,1981。

江 藩:《汉学师承记》,香港:商务印书馆,1964。

姜汉卿:《河图洛书象数变化论》,《学园》第6卷第12期(1971年)。

江为龙:《朱子六经图》,《四库全书存目丛书》本。

江有诰:《群经韵读》,台北:艺文印书馆。(出版年月不详。)

焦 循:《易图略》,无求备斋《易经集成》本。

焦 循:《易学三书》,台北:广文书局,1970。

金景芳:《周易系辞传新编详解》,沈阳:辽海出版社,1998。



金景芳:《周易讲座》(吕绍纲整理),吉林:吉林大学出版社,1987。

## K

《孔子家语》,台南:庄严文化事业公司,1995。

康中乾:《〈易经〉卦图解意》,《周易研究》总第41期(1999年)。

孔安国:《古文尚书》,上海:上海古籍出版社,1995。

## L

《吕氏春秋》,台北:台湾商务印书馆,1965。

《吕祖全书》,《藏外道书》本。

赖贵三:《焦循雕菰楼易学研究》,台北:里仁书局,1994。

来新夏:《清代考据学述论》,《南开学报》第3期(1983年)。

来知德:《周易集注》,《文渊阁四库全书》本。

劳思光:《中国哲学史》,台北:三民书局,1984。

雷思齐:《易图通变》,无求备斋《易经集成》本。

李存山:《从“两仪”释“太极”》,《周易研究》总第20期(1994年)。

李道纯:《中和集》(蔡志颐编),《道藏精华》本。

李鼎祚:《周易集解》,台北:台湾商务印书馆,1996。

李光地:《周易通论》,台北:广文书局,1974。

李光地:《周易折中》,《文渊阁四库全书》本。

李涵虚:《三车秘旨》,《藏外道书》本。

李镜池:《周易通义》,北京:中华书局,1981。

李镜池:《易传探源》,《古史辨》第3册。

李尚信:《〈序卦〉卦序中的阴阳平衡互补与变通配四时思想》,《周易研究》总第45期(2000年)。

李 申:《太极图渊源辨》,《周易研究》总第7期(1991年)。

李 申:《发挥派与本义派——易学方法论两派述评》,《哲学研究》1992年第1期(1992年)。

- 李 申:《周易之河说解》,北京:知识出版社,1992。
- 李 申:《易图考》,北京:北京大学出版社,2001。
- 李 申:《易学与易图》,沈阳:沈阳出版社,1997。
- 李 申:《话说太极图》,北京:知识出版社,1992。
- 黎靖德:《朱子语类》,台北:华世出版社,1987。
- 李 善:《昭明文选》,上海:上海古籍出版社,1986。
- 李伟泰:《论宋儒河图洛书之学》,《孔孟学报》第26期(1973年)。
- 李学勤:《周易研究的新途径——读“帛书周易校释”》,《湘潭大学学报》(社会科学版)总第52期(1991年)。
- 李学勤:《帛书周易与荀子一系易学》,《中国文化》第1期(1989年)。
- 李学勤:《帛书系辞传略论》,复印报刊资料《中国哲学史》1989年第10期。
- 李学勤:《从帛书易传看孔子与易》,《中原文物》总第48期(1989年)。
- 李学勤:《荆门郭店楚简中的〈子思子〉》,《中国哲学》第20辑,沈阳:辽宁教育出版社,2000。
- 李学勤:《马王堆帛书周易的卦序卦位》,《中国哲学》第14辑,北京:人民出版社,1988年。
- 李学勤:《简帛佚籍与学术史》,台北:时报文化出版社,1994。
- 李养正:《道教经史论稿》,北京:华夏出版社,1995。
- 李延寿:《北史》,台北:鼎文书局,1976。
- 李延寿:《南史》,台北:鼎文书局,1976。
- 李映发:《乾嘉学派的兴衰》,《历史新知》第1期(1981年)。
- 李约瑟:《中国古代科学思想史》,南昌:江西人民出版社,1990。
- 黎子耀:《包山竹简楚先祖名与〈周易〉的关系》,《杭州大学学报》第19卷第2期(1989年)。
- 黎子耀:《周易秘义》,杭州:浙江古籍出版社,1989。
- 连劭名:《帛书周易卦名校释》,《文史》第36辑,北京:中华书局,1992年。
- 连劭名:《读帛书周易》,《周易研究》总第1期(1988年)。
- 梁启超:《清代学术概论》,收入《中国历史研究法五种》,台北:里仁书

局,1982。

梁绍辉:《周敦颐评传》,南京:南京大学出版社,1994。

梁载中:《周易的卦与数、理及河图洛书的关系》,《学园》第7卷第10期(1972年)。

廖名春、康学伟、梁韦弦:《周易研究史》,长沙:湖南出版社,1991。

廖名春:《〈周易〉乾坤两卦卦爻辞五考》,《周易研究》总第39期(1999年)。

廖名春:《〈周易说卦传〉错简说新考》,《周易研究》总第32期(1997年)。

林安梧:《熊十力体用哲学之诠释与重建》,台湾大学哲学研究所博士论文,1991。

林庆彰:《日本研究经学论著目录(1900—1992)》,台北:中央研究院文哲研究所筹备处,1993年。

林庆彰:《经学研究论著目录(1912—1987)》,台北:汉学研究中心,1989年。

林庆彰:《经学研究论著目录(1988—1992)》,台北:汉学研究中心,1995年。

林政华:《易学新探》,台北:文津出版社,1987。

林至:《周易裨传》,《通志堂经解》本。

林忠军:《丁易东象数易学》,《周易研究》总第36期(1998年)。

林忠军:《周敦颐〈太极图〉易学发微——兼与任俊华等先生商榷》,收入《大易集述》。

林忠军:《立言广大,措意精微——读金景芳教授〈周易系辞新编详解〉》,《周易研究》2000年第3期。

林忠军:《象数易学发展史》,济南:齐鲁书社,1994。

刘大钧:《大易集述》,成都:巴蜀书社,1998。

刘大钧:《旧学邃密,新知深沉——评林忠军同志〈象数易学发展史〉(第二卷)》,《周易研究》总第37期(1998年)。

刘徽:《九章算术注》,台北:台湾商务印书馆,1975。

刘牧:《易数钩隐图》,无求备斋《易经集成》本。

刘训昇:《河图洛书八卦干支说》,《哲学与文化》第4卷第6期(1977年)。

刘昉:《旧唐书》,台北:鼎文书局,1976。



刘一明:《周易阐真》,《藏外道书》。

刘宗周:《刘宗周全集》,台北:中央研究院文哲研究所筹备处,1996。

刘芳:《毛诗笺音义证》,台北:艺文印书馆,1970。

陆德明:《经典释文》,上海:上海古籍出版社,1985。

陆玕:《毛诗草木鸟兽虫鱼疏》,《文渊阁四库全书》。

陆绩:《京氏易传注》,台北:台湾商务印书馆,1965。

吕岩:《易说》,无求备斋《易经集成》本。

吕祖谦:《古周易》,《通志堂经解》本。

龙眉子:《金液还丹印证图》,《正统道藏》本。

罗光:《中国哲学思想史》,台北:学生书局,1978。

## M

马衡:《汉熹平石经周易残字跋》,《古史辨》第3册。

马衡:《汉石经集存》,台北:艺文印书馆,1976。

马振铎:《试论周敦颐〈太极图说〉的哲学思想》,《中国哲学史研究》,1981年第4期。

毛奇龄:《仲氏易》,无求备斋《易经集成》本。

毛奇龄:《四书改错》,上海:上海古籍出版社,1995。

毛奇龄:《太极图说遗议》,收入《毛西河先生全集》,台北:台湾大学图书馆藏萧山陆凝瑞堂藏本。

毛奇龄:《河图洛书原舛编》,《毛西河先生全集》本。

毛奇龄:《西河文集》,台北:台湾商务印书馆,1968。

牟宗三:《心体与性体》,台北:正中书局,1985。

牧常晁:《玄宗直指万法同归》,《正统道藏》本。

## N

南怀瑾、徐芹庭:《周易今注今译》,台北:台湾商务印书馆,1974。

倪元坦:《性理探微》,《藏外道书》本。

## O

欧阳修、宋祁:《新唐书》,台北:鼎文书局,1976。

欧阳修:《易童子问》,无求备斋《易经集成》本。

欧阳询:《艺文类聚》,台北:新兴书局,1960。

## P

《濫熅易考》,《藏外道书》本。

潘雨廷:《论邵雍与〈皇极经世〉的思想结构》,《周易研究》总第22期(1994年)。

彭 晓:《周易参同契分章通真义》,《正统道藏》本。

彭 晓:《周易参同契通真义》,台北:艺文印书馆《续金华丛书》本,1972。

## Q

《清微元降大法》,《正统道藏》本。

《清代碑传全集》,上海:上海古籍出版社,1987。

钱大昕:《十驾斋养新录》,收入《嘉定钱大昕全集》,南京:江苏古籍出版社,1997。

钱基博:《周易解题及其读法》,台北:台湾商务印书馆,1965。

钱 穆:《论十翼非孔子作》,《古史辨》第3册。

钱 穆:《中国学术思想史论丛》,台北:东大图书公司,1978。

钱 穆:《中国近三百年学术史》,台北:台湾商务印书馆,1980。

钱玄同:《论观象制器的故事出京氏易书》,《古史辨》第3册。

钱玄同:《读汉石经周易残字而论及今文易的篇数问题》,《古史辨》第3册。

乔 莱:《易俟》,《文渊阁四库全书》本。

乔树森:《乔氏易传》,台北:台湾中华书局,1981。

樵阳子:《樵阳经》(傅金铨辑),《藏外道书》本。

卿希泰:《中国道教史》,成都:四川人民出版社,1992。

邱汉生:《理学开山周敦颐》,《中国哲学》第5辑,北京:三联书店,1981。

仇兆鳌:《参同契集注》,台北:台湾大学图书馆藏清末古吴栖鹤山人刊乙丑金晶批注本。

仇兆鳌:《悟真篇集注》,《道藏精华》本。

屈万里:《先秦汉魏易例述评》,台北:台湾学生书局,1969。

屈万里:《书佣论学集》,台北:联经出版事业公司,1984。

屈万里:《汉石经周易残字集证》,台北:联经出版事业公司,1984。

屈万里:《读易三种》,收入《屈万里全集》,台北:联经出版事业公司,1983。

全祖望:《鮚埼亭集》,台北:华世出版社,1977。

## R

容肇祖:《占卜的源流》,《古史辨》第3册。

## S

《三无延寿参赞书》,《正统道藏》本。

《上方大洞真元妙经图》,《正统道藏》本。

《上阳子金丹大要图》,《藏外道书》本。

《十三经注疏》,台北:艺文印书馆,1955。

《四库全书荟要》,台北:世界书局,1986。

《四库全书存目丛书》,台南:庄严文化事业公司,1996。

《隋书》,北京:中华书局,1973。

《宋史》,台北:鼎文书局,1970。

《宋元学案》,《黄宗羲全集》点校本、四部备要本。

尚秉和:《周易尚氏学》,北京:中华书局,1998。

邵廷采:《思复堂文集》,台北:华世出版社,1977。

邵雍:《皇极经世书》,《四部备要》本。

邵远平:《元史类编》,台北:广文书局,1968。

沈颺民:《先后天释疑》,《光华大学半月刊》第4卷第8期(1936年)。

沈善登:《改正揲蓍法》,无求备斋《易经集成》本。



释慧苑:《华严经音义》,台北:台湾大学图书馆藏清道光光绪年间南海伍氏刊《粤雅堂丛书》本。

施闰章:《学余堂文集》,《文渊阁四库全书》本。

石 训、姚瀛艇等:《中国宋代哲学》,郑州:河南人民出版社,1992。

束景南:《周敦颐〈太极图说〉新考》,《周易研究论文集》第3辑,北京:北京师范大学出版社,1990年。

司马迁:《史记》,台北:鼎文书局,1977。

苏渊雷:《易学会通》,无求备斋《易经集成》本。

苏 舆:《春秋繁露义证》,北京:中华书局《新编诸子集成》本,1996。

孙殿起:《贩书偶记》,上海:上海书店,1992。

孙国中:《河图洛书解析》,北京:北京学苑出版社,1990。

孙奇逢:《读易大指》,《文渊阁四库全书》本。

孙奇逢:《理学宗传》,光绪六年浙江书局刊本(济南:山东友谊书社,1989)。

孙诒让:《墨子閒诂》,香港:中华书局重印《诸子集成》本,1978。

宋 濂:《元史》,台北:鼎文书局,1977。

宋祚胤:《周易新论》,长沙:教育出版社,1982。

## T

《太上说常清静经注》,《正统道藏》本。

《通志堂经解》,台北:汉京文化事业有限公司,1985。

田艺蘅:《易图》,台北:艺文印书馆,1967。

## W

《文渊阁四库全书》,台北:台湾商务印书馆,1983。

无求备斋《易经集成》,台北:成文出版社,1976。

万斯同:《石园文集》,《四明丛书》本。

王 弼:《周易注》,无求备斋《易经集成》本。

王 弼:《周易略例》,无求备斋《易经集成》本。

- 王 偁:《东都事略》,台北:文海出版社,1967。
- 王道渊:《还真集》,《正统道藏》本。
- 王夫之:《周易内传》,收入《船山全书》,长沙:岳麓书社,1988。
- 王夫之:《周易外传》,收入《船山全书》,长沙:岳麓书社,1988。
- 王夫之:《周易稗疏》,收入《船山全书》,长沙:岳麓书社,1988。
- 王建慧:《马王堆帛书周易异文考》,香港中文大学《中国文化研究所学报》第19卷(1988年)。
- 王俊义:《康乾盛世与乾嘉学派——兼论乾嘉学派的流派及其评价》,收入《清史研究集》第4辑,成都:四川人民出版社(1986)。
- 王凯然:《易图论要》,《中华易学》第5卷第5期(1984年)。
- 王凯然:《易图论要补述》,《中华易学》第5卷第11期(1985年)。
- 王国维:《王观堂先生全集》,台北:文华出版社,1968。
- 王懋竑:《白田草堂存稿》,台北:汉华出版社,1972。
- 王念孙:《广雅疏证》,南京:江苏古籍出版社,2000。
- 王庆升:《三极至命筌蹄》,《正统道藏》本。
- 王琼珊:《易学通论》,台北:广文书局,1961。
- 王申子:《大易缉说》,台北:大通出版社,1969。
- 王惟一:《道法心传》,《正统道藏》本。
- 王先谦:《荀子集解》,北京:中华书局《新编诸子集成》本,1997。
- 王兴业:《三论〈归藏易〉》,《周易研究》总第40期(1999年)。
- 王应麟:《困学纪闻》,台北:台湾商务印书馆,1956。
- 王引之:《经义述闻》,江苏:江苏古籍出版社,2000。
- 王肇宗:《周易图》,《正统道藏》本。
- 魏伯阳:《周易参同契》,《正统道藏》本。
- 吴 澄:《易纂言》,《通志堂经解》本。
- 吴 澄:《易纂言外翼》,台北:台湾商务印书馆《四库全书珍本》,1975。
- 吴继仕:《七经图》,《四库全书存目丛书》本。
- 吴鹭山:《河图洛书析疑》,《河北大学学报》(哲学社会科学版)1980年第

4 期。

吴仁杰:《易图说》,无求备斋《易经集成》本。

## X

《先天浑元玄秘篆救世真经》,《藏外道书》本。

《心传述证录》,《藏外道书》本。

《性命主旨》,《藏外道书》本。

《修真历验钞图》,《正统道藏》本。

《修真十书金丹大成集》,《正统道藏》本。

夏定域:《清初胡拙明先生渭年谱》,台北:台湾商务印书馆,1978。

项安世:《周易玩辞》,《文渊阁四库全书》本。

项维新、刘福增:《中国哲学思想论集》,台北:牧童出版社,1997。

萧汉明:《论〈京氏易传〉与后世纳甲筮法的文化内涵》,《周易研究》总 44 期 (2000 年)。

萧汉明:《杂卦论》,《周易研究》1988 年第 2 期。

萧楠:《安阳殷墟发现易卦卜甲》,《考古》1989 年第 1 期。

徐芹庭:《六十年来之易学》,收入《六十年来之国学》第 1 册。

徐芹庭:《民国以来象数与义理派之易学》,《孔孟学报》第 40 期(1980 年)。

徐芹庭:《周易口诀义疏证》,台北:成文出版社,1977。

徐芹庭:《周易异文考》,台北:五洲出版有限公司,1975。

徐芹庭:《周易举正评述》,台北:成文出版社,1977。

徐芹庭:《周易陆氏学》,台北:成文出版社,1977。

徐芹庭:《易来氏学》,台北:嘉新文化基金会研究论文第 180 种,1969 年。

徐芹庭:《易图源流》上下,台北编译馆,1993。

徐芹庭:《易学源流》,台北编译馆,1987。

徐芹庭:《易经深入》,中坜:普贤出版社,1991。

徐芹庭:《虞氏易述解》,台北:五洲出版有限公司,1974。

徐芹庭:《魏晋七家易学之研究》,台北:成文出版社,1977。



- 许维萍:《台湾五十年来(1949—1998)的〈易〉学研究》(手稿)。  
徐志锐:《周易大传新注》,济南:齐鲁书社,1986。  
薛 蕙:《老子集解》,台北:艺文印书馆,1971。  
薛 侃:《图书质疑》,《四库全书存目丛书》本。  
薛学潜:《易与物质波量子力学》,台北:中国科学公司,1937。  
熊良辅:《周易本义集成》,《四库全书荟要》本、《通志堂经解》本。  
熊十力:《乾坤衍》,台北:台湾学生书局,1976。

## Y

- 《晏子春秋》,香港:中华书局重印《诸子集成》本,1978。  
《养性要旨合编》,《藏外道书》本。  
《玉清无极总真文昌大洞仙经序图》,《正统道藏》本。  
《元始无量度人上品妙经内义》,《正统道藏》本。  
严 复:《天演论》,上海:商务印书馆,1931。  
闫修篆:《易经的图与卦》,台北:五洲出版有限公司,1988。  
杨 甲:《六经图》,《文渊阁四库全书》本。  
杨魁植:《九经图》,《四库全书存目丛书》本。  
杨庆中:《二十世纪中国易学史》,北京:北京人民出版社,2000。  
杨时乔:《经义考》,《点校补正经义考》,台北:中央研究院文哲研究所筹备处,1997—1999。  
颜 元:《颜元集》,北京:中华书局,1987。  
姚生民:《淳化县发现西周易卦符号文字陶罐》,《文博》总第36期(1990年)。  
叶国良、夏长朴、李隆献:《经学通论》,台北:空中大学出版社,1996。  
余敦康:《从易经到易传》,《中国哲学》第7辑,北京:三联书店,1982。  
于豪亮:《帛书〈周易〉》,《文物》1984年第3期(1984年)。  
俞 琰:《周易参同契发挥》,《正统道藏》本。  
俞 琰:《大易集说》,《文渊阁四库全书》本。

- 俞 琰:《易外别传》,台北:台湾商务印书馆,1981。  
 俞 琰:《读易举要》,《文渊阁四库全书》本。  
 于省吾:《易经新证》,台北:艺文印书馆,1958。  
 余永梁:《易卦爻辞的时代及其作者》,《古史辨》第3册。  
 于载治:《帛易刍议》,《中华易学》总139期(1991年)。  
 俞正燮:《癸巳类稿》,台北:艺文印书馆,1968。  
 袁 黄:《功过格分类汇编》,台北:新文丰出版公司,1985。  
 袁金书:《精研先天易图数的邵康节》,《中华易学》第8卷第1期(1987年)。  
 袁 珂:《山海经校注》,台北:里仁书局,1982。

## Z

- 《藏外道书》,成都:巴蜀书社,1994。  
 《正统道藏》,台北:新文丰出版社,1988。  
 《纸舟先生全真直指》,《正统道藏》本。  
 詹海云:《清初实学思潮》,收入《清初学术论文集》,台北:文津出版社,1994。  
 章炳麟:《章太炎全集》,上海:上海人民出版社,1980。  
 章炳麟:《国学概论》,台北:五洲出版有限公司,1965。  
 张伯端:《悟真篇》,《正统道藏》本。  
 张伯端:《玉清金笥青华秘文金宝内炼丹诀》(王邦叔辑录),《正统道藏》本。  
 张惠言:《易图条辨》,无求备斋《易经集成》本。  
 张 烈:《读易日钞》,台北:台湾商务印书馆,1971。  
 张立文:《周敦颐“无极”、“太极”学说辨析》,《求索》1985年第2期。  
 张立文:《周易帛书浅说》,收入《中国文化与中国哲学》,北京:三联书店,1990。  
 张立文:《朱陆无极太极之辩——周敦颐〈太极图〉与〈太极图说〉的矛盾》,《孔孟月刊》第28卷第5期(1990年)。  
 张立文:《周易帛书今注今译》,台北:学生书局,1991。  
 张立文:《周易思想研究》,湖北:人民出版社,1980。

- 张立文:《和合学概论》,北京:首都师范大学出版社,1996。
- 张立文:《宋明理学研究》,北京:中国人民大学出版社,1985。
- 张立文:《宋明理学逻辑结构的演化》,台北:万卷楼图书公司,1993。
- 张立文:《帛书周易注释》,郑州:中州古籍出版社,1992。
- 张理:《大易象数钩深图》,无求备斋《易经集成》本、《正统道藏》本。
- 张理:《易象图说》,无求备斋《易经集成》本。
- 张其成:《象数范畴论》,《周易研究》总第38期(1998年)。
- 张其成:《阴阳太极图源流考——兼与郭或先生商榷》,《周易研究》总第31期(1997年)。
- 张其成:《易图探秘》,北京:中国书店,2000。
- 张其淦:《邵村学易》,无求备斋《易经集成》本。
- 张成秋:《从仲华夫子的“易忧患意识”说起》,收入《中国学术研讨会论文集——纪念高明先生八秩晋六冥诞》,台北:大安出版社,1994。
- 章伟文:《略析吴澄的易学中的阴阳卦对思想》,《周易研究》总第33期(1997年)。
- 章伟文:《略析吴澄的易学象数思想》,《周易研究》总第36期(1998年)。
- 章希贤:《道法宗旨图衍义》(邓桷纂图),《正统道藏》本。
- 张英:《易经衷论》,台北:台湾商务印书馆,1976。
- 张宇初:《元始无量度人上品妙经通义》,《正统道藏》本。
- 张载:《张载集》,北京:中华书局,1985。
- 张政烺:《易辨——近几年根据考古材料探讨周易问题的综述》,《中国哲学》第14辑,北京:人民出版社(1988年)。
- 赵秉忠、白新良:《考据学论述》,收入《清史新论》,沈阳:辽宁教育出版社,1992。
- 赵继序:《周易图书质疑》,《文渊阁四库全书》本。
- 赵瑞民:《〈水火匡廓图〉、〈三五至精图〉考辨》,《道教文化研究》第1辑,北京:书目文献出版社,1995。
- 赵中伟:《易经图书大观》,台北:洪叶文化事业有限公司,1999。



- 郑杰文：《读〈话说太极图〉》，《周易研究》总第 21 期（1994 年）。
- 郑吉雄：《九与五的数字观念及其思想史上的问题》，手稿，1988 年台湾科学委员会研究成果奖励（乙种）获奖论文。
- 郑吉雄：《乾嘉学者治经方法与体系举例试释》，《乾嘉学者治经方法》上册，台北：中央研究院文哲研究所筹备处，2000。
- 郑吉雄：《乾嘉学者经典诠释的历史背景与观念》，《台大中文学报》第 15 期，台北：台湾大学中国文学系（下同），2002 年。
- 郑吉雄：《乾嘉治经方法中的思想史线索——从治经方法到治先秦诸子》，中央研究院文哲研究所筹备处“乾嘉经学计划”论文。
- 郑吉雄：《全祖望论毛奇龄》，《台大中文学报》第 7 期（1995 年）。
- 郑吉雄：《论宋代易图之学及其后发展》，《中国文学研究》第 1 期，台北：台湾大学中国文学研究所（1987 年）。
- 郑吉雄：《论钱穆先生治学方法的三点特性》，山东大学《文史哲》2000 年第 1 期。
- 郑吉雄：《读〈清史列传〉对吴伟业仕清背景的拟测》，《台大中文学报》第 10 期，1998 年。
- 郑吉雄：《黄宗羲恢复证人讲会在学术史上的意义》，收入《王叔岷先生八十寿庆论文集》，台北：台湾大学中国文学系，1993。
- 郑吉雄：《清儒名著述评》，台北：大安出版社，2001。
- 郑万耕：《太玄校释》，北京：北京师范大学出版社，1989。
- 郑玄：《易乾凿度郑氏注》，台北：艺文印书馆，1972。
- 郑玄：《易通卦验郑氏注》，《黄氏逸书考》本，收入《丛书集成三编》，台北：艺文印书馆，1972。
- 周鼎珩：《易经讲话》，台北：自刊本，1964。
- 周敦颐：《元公周先生濂溪集》，北京：书目文献社，1988。
- 周敦颐：《周子全书》，台北：广学社，1975。
- 周敦颐：《周子通书》，台北：台湾中华书局，1971。
- 周敦颐：《周敦颐集》，北京：中华书局，1990。

- 周善培:《周易杂卦证解》,台北:新文丰出版社,1979。
- 周世辅:《中国哲学史》,台北:三民书局,1988。
- 朱伯崑:《易学与中国传统科技思维》,《哲学杂志》第16期(1996年)。
- 朱伯崑:《易学哲学史》,北京:华夏出版社,1995。
- 朱骏声:《说文通训定声》,台北:艺文印书馆,1975。
- 朱谦之:《周易哲学》,无求备斋《易经集成》本。
- 朱谦之:《老子校释》,北京:中华书局《新编诸子集成》本,1996。
- 朱晓海:《杂卦辨》,《幼狮学志》第19卷第3期(1987年)。
- 朱 熹:《周易本义》,台北:大安出版社,1999。
- 朱 熹:《家礼》,《文渊阁四库全书》本。
- 朱 熹:《易学启蒙》,台北:广文书局,1975。
- 朱 熹:《朱熹集》,成都:四川教育出版社,1996。
- 朱 熹:《诗集传》,香港:中华书局,1961。
- 朱 震:《汉上易传》,《文渊阁四库全书》本、《通志堂经解》本。

## 日文论著

- 荻原扩:《周濂溪の哲学:初期宋代の哲学研究》,东京:藤井书店,1935。
- 户部丰三郎:《周子の太极图说考》,《广岛大学文学部纪要》第16号(1959年)。
- 吾妻重二:《太极图の形成》,《日本中国学会报》第46集(1994年)。

## 英文论著

- Bleicher, Josef, *Contemporary Hermeneutics*, London: Routledge & Kegan Paul, 1980.
- Chan, Wing-tsit, *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton: Princeton University Press, 1969.
- Palmer, Richard E., *Hermeneutics*, Evanston: Northwestern University

Press, 1969.

Smith, Bol, Adler, and Wyatt, *Sung Dynasty Uses of the "I Ching"*,  
New Jersey: Princeton University, 1990.



「儒学与东亚文明研究丛书」

郑吉雄 著

# 易图象与易诠释

华东师范大学出版社





「儒学与东亚文明研究丛书」

郑吉雄 著

# 易图象与易诠释

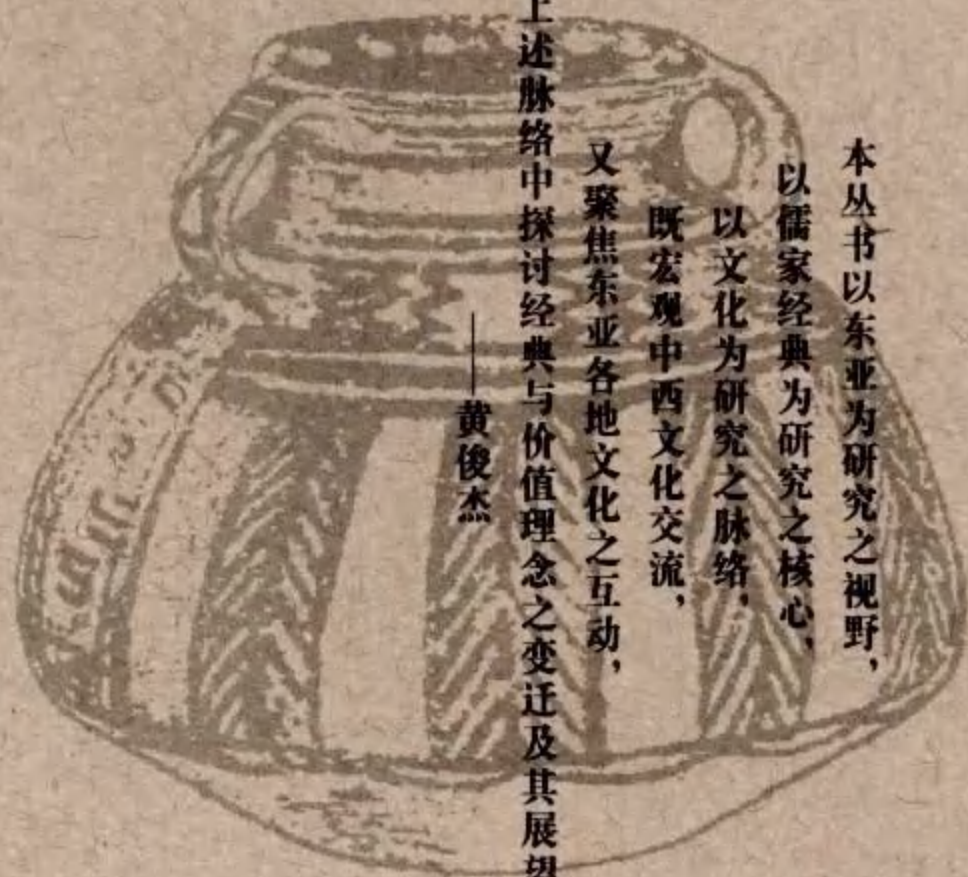


华东师范大学出版社



本丛书以东亚为研究之视野，  
以儒家经典为研究之核心，  
以文化为研究之脉络，  
既宏观中西文化交流，  
又聚焦东亚各地文化之互动，  
并在上述脉络中探讨经典与价值理念之变迁及其展望。

——黄俊杰



ISBN 978-7-5617-5718-5



9 787561 757185 >

定价:34.80元

[www.ecnupress.com.cn](http://www.ecnupress.com.cn)



# 《儒学与东亚文明研究丛书》

## 总 序

《儒学与东亚文明研究丛书》的出版,是近年来海峡两岸学术交流中的一件大事。这套丛书所收的都是台湾大学“东亚经典与文化研究计划”相关的同仁以将近十年的时间,所撰写或编辑的有关儒学与东亚文明研究的书籍。借此发行简体字版与广大读者见面的机会,我想对这套丛书的缘起与目标略作说明,以就教于读者。

这套丛书的出版有其长远的研究背景。1998年,我在当时台湾大学陈维昭校长及李嗣涔教务长(现任校长)大力支持下,规划并主持由台大所资助之“中国文化的经典诠释传统研究计划”(1998-2000),整合台大文、法两学院教师近二十人,进行共同研究,获得良好成果。其后,我又负责主持“大学学术追求卓越计划”项目之一:“东亚近世儒学中的经典诠释传统研究计划”(2000-2004),结合台大校内、外学者专家进行研究,这项计划是当年“卓越计划”中唯一的人文领域计划。2002年起,以上述两计划为基础,我们研究团队又执行台大为“推动研究型大学整合计划”而设置之“东亚文明研究中心研究计划”(2002-2005)。经由前述三项计划之努力,终得累积丰硕之成果,陆续由台湾大学出版中心印行,迄今已出版专书七十余种(仍在陆续出版中),依性质分为《东亚文明研究丛书》、《东亚文明研究资料丛刊》、《东亚文明研究书目丛刊》等三大系列。

现在我们推动中的台大“东亚经典与文化研究计划”,建立在自1998年以来各阶段的研究成果基础之上,以东亚为研究之视野,以儒家经典为研究

之核心,以文化为研究之脉络,既宏观中西文化交流,又聚焦东亚各地文化之互动,并在上述脉络中探讨经典与价值理念之变迁及其展望。我们希望在 21 世纪文明对话新时代中,深入发掘东亚文化的核心价值,在东亚经典与文化研究上推陈出新,开创新局。

为了促进海峡两岸学术交流,我们将过去将近十年来在台湾大学已出版的有关儒学的专书,编为《儒学与东亚文明研究丛书》,发行简体字版,与更广大的中文读者见面,应有其深刻之意义。在 21 世纪全球化的时代里,儒学是东亚文明的主流思想,必然在文明对话的新时代中扮演重要的角色,发挥巨大的作用。这一套丛书标示着我们复兴儒学传统,弘扬中华文化理想的初步实践。我们的愿景虽然恢宏,但我们的力量却极为有限,我希望广大的读者朋友,认同我们的志业,支持我们的用心,匡助我们的不足。

最后,这一套丛书之得以出版,除了感谢台湾大学李嗣涔校长的支持之外,我在此特别要向华东师范大学出版社社长朱杰人教授和他的同事致上最诚挚的敬意与谢意。朱教授是朱子后人,对朱子学深有研究,提倡儒学研究不遗余力。朱教授主编《朱子全书》早已蜚声国内外,其有功于朱子学研究乃世所共见。朱教授大力促成《儒学与东亚文明研究丛书》的出版与发行,相信对海峡两岸学术交流必有极大之助益。我们也希望,能为未来儒学的发展,继续共同努力。

黄俊傑 谨识

2007 年 4 月 13 日

于台北台湾大学

## 序

我自2000年1月1日参与“东亚近世儒学中的经典诠释传统”研究计划,负责执行分项计划“中国近世儒者对《易经》的诠释”,至今刚好满两年。这部书是这两年来我在此一课题上研究成果的一个结集。

《周易》图书之学,与义理、象数并列为《易》学的三大领域,占有重要的地位。《易》图之学从思想史上讲,涉及“儒道之辨”的问题。传统学者对于此一问题所采取的态度,有的认为儒道之间可以交融,也有的认为儒道之际必须区隔。其实当代的学者已不需要在这两种态度中做选择。一种思想或一种观念的产生,自有其特殊的性质和价值,也就是有其不可以任意与他种思想、观念混合的理由。然而,思想观念永远是在一个更大的历史文化背景中形成的。从这个角度看,研究者本着自由的意志,无论是着眼区分思想观念的不同处,或者纵心消解彼此特性的差异点,都是可以的;但无论如何,都必须避免轻率地给予是非、优劣之类的评价。我在文章中特别提出“儒道之辨”,主要是表达个人对于儒家、道教思想特性的尊重,以及对于二派思想在历史上彼此互相影响的重视,而不是企图提出“辟佛老”一类的议题。

《易》图之学从学术史上讲,涉及汉学、宋学异同的问题。这门学问肇兴于北宋,为理学家普遍接纳。《先天图》与《太极图》尤为宋学的重要内容。两宋图书之学多属形上玄思,与汉学重视文献实证大异其趣。清初学者抨击《易》图,多激烈之语,与其时代背景及治学方法、信仰等都有密不可分的关系。汉学和宋学之间的异同,并非仅仅为旧问题而已,它还牵涉到学术的



研究方法和研究取向如何可以贴近真理的问题。

《易》图之学从《易》学史上讲,是以一种异于汉代象数的象数理论为基础的学问,建构的则又是一套异于王弼(226—249)、程颐(1033—1107)义理之学的义理。汉代象数如卦气、纳甲、辟卦等理论,在宋《易》图书一门中颇被继承发扬。但宋《易》图之学,对于形上之理的演绎,如邵雍关于“天根月窟”<sup>①</sup>的深微阐释,的确已超出汉儒以元气为主体的象数体系;而同时又与王弼以明象为主<sup>②</sup>、程颐以崇理为主<sup>③</sup>的义理思想,大不相同。这是值得后人重视的。

《易》图之学从儒学史上讲,如前所述,其关系宋代理学形上思想至深;从较宽泛的角度看,更可发现宋代《易》图大盛以后,又衍生出许多表述儒学思想的各种图象论著。若将这些论著的内容和方法结合起来观察,未来或许可以建构以《易》学和儒学二者为中心的图象诠释学。本书《论儒道〈易〉图的类型与变异》一文,对此有较多而且较集中的讨论。

我自接触《易》图这门学问至今,已有十余年光景,最初于1987年发表《论宋代〈易〉图之学及其后的发展》<sup>④</sup>。该文以分析材料为基础,但关心的是思想史的问题。文章虽曾获得台湾科学委员会研究奖励,但14年后的今天重新检视,觉得不圆满的地方太多,而且其中若干重要的观点,在这两年来的撰述中均已重新思考检讨,因此这次辑集成书,该文并未收入。以下我将

① 邵雍(1011—1077)有诗“乾遇巽时观月窟,地逢雷处见天根”。黄宗羲(1610—1695)引述朱熹(1130—1200)的解释,“天根月窟”就是指“复”、“姤”二卦。按:朱熹的意思,应该是指“复”“姤”二卦将要但尚未完全形成的一刹那。“乾遇巽”,初九变为初六,阴始息而阳始消;“地逢雷”就是“坤逢震”,初六变为初九,阳始息而阴始消。阳消阴息、将变未变之机,即为“月窟”;阴消阳息、将变未变之机,即为“天根”。故黄宗羲解释:“故以八卦言者,指坤、震二卦之间为天根,以其为一阳所生之处也;指乾、巽二卦之间为月窟,以其为一阴所生之处也。”这个解释是正确的,重点就在“之间”两个字。参《易学象数论·天根月窟》,收入《黄宗羲全集》(杭州:浙江古籍出版社,1993),第9册,页20。

② 王弼《周易略例》有《明象》篇。

③ 《二程遗书》卷二十上记伊川说:“有理而后有象,有象而后有数。”参《二程遗书·二程外书》(上海:上海古籍出版社,1992),页213。又《易传·序》:“至微者,理也;至著者,象也。体用一源,显微无间,观会通以行其典礼,则辞无所不备。”

④ 台湾大学《中国文学研究》,创刊号(1987年),页1—38。

本书所收录的5篇文章,依次分述其写作背景与论旨。

第一篇《从经典诠释传统论二十世纪〈易〉诠释的分期与类型》宣读于2000年6月的总计划第一次研讨会<sup>①</sup>,为总计划首场研讨会3篇背景论文之一。在这以前,杨庆中《二十世纪中国易学史》已经刊行,不过我的文章重点在于“经典诠释传统”此一主线,从这条主线切入讲20世纪《易》诠释分期以及诠释策略区分的问题,与杨著颇不相同。又因这篇文章涵括的范围较大,因此置于全书之首。

第二篇《〈易图明辨〉与儒道之辨》发表得最早,系于1999年6月台大中文系与中央研究院文哲研究所筹备处合办“周易左传国际学术研讨会”中宣读的论文。14年前我尝试从思想史的角度考察《易》图的问题,本文进一步提出了“儒道之辨”的命题,莫立了这两年研究的一个大方向。该文收入中央研究院《中国文哲研究集刊》第17期<sup>②</sup>后,旋应山东大学“周易研究中心”之邀,转载于《周易研究》第46期<sup>③</sup>。

第三篇《论儒道〈易〉图的类型与变异》发表于2000年11月总计划第二次研讨会<sup>④</sup>。这是分项计划第一年的重点论文。在撰写的过程中,我与研究助理从《正统道藏》、《藏外道书》和其他儒家文献所载录的数千幅图表中,全面地加以过滤,最后选择了498幅图,作为研究的基础。研究的重点,则是从诠释策略的角度,观察《易》图之学中儒、道两种论述的差异性。文章也讨论了刘宗周《人谱》和颜元《存性编》的许多幅图,尝试将这些图形和整个《易》图传统连系在一起,探索其思想史的意义。

第四篇《周敦颐〈太极图〉及其相关诠释问题》发表于2001年9月总计划第八次研讨会。《易》图之中,以周敦颐《太极图》和邵雍《先天图》最受重视,因其与宋代理学形上思想建构关涉最深的缘故。近数十年来,东亚学术界研究《太极图》的学者颇不少,对于周敦颐归属于儒门抑或道教,有不同的

① 该文已发表于中央大学《人文学报》,第20、21期合刊(2001年),页175-242。

② 该文获得2000年度台湾科学委员会研究成果奖励(甲种)。

③ 即2000年第4期,页58-75。2000年11月。

④ 该文原题为《从经典诠释的角度论儒道〈易〉图的类型与变异》,并发表于《人文学报》,第24期(2001年)。

看法。我撰写这篇文章,最初的动机,是要对于历来学者引述该图时,往往不注意图形细部结构的缺失,提出针砭。但动笔以后,感于该图涉及思想史上儒、道异同的问题,兹事体大。于是深观冥索,综揽古今学者的论据,并透过图形的比较以及观念的分析,撰写成文,冀能全面地解决相关的争端。宣读论文当日,承与会的多位学者前辈给予赐正,我也据以修订全文。因篇幅太长,本书又出版在即,因此本文并未在学术期刊发表;但为了谨慎,我特别将影本送请杨儒宾教授审阅。承儒宾兄不弃,来函赐教,谨将该函载录于文章之末,俾供读者参酌。

第五篇《高邮王氏父子对〈周易〉的诠释》是提交 2001 年 5 月中研院文哲所举办“清代扬州学派学术研讨会”的论文。清代学术思想和《周易》一直是我十余年来读书治学的重心所在。2000 年夏天我在文哲所担任短期访问学人时,曾完成一个关于王念孙《读书杂志》的研究计划并撰成论文<sup>①</sup>,始稍窥高邮王氏父子的治学门径。未几,决定藉由探研《经义述闻》的论《易》方法,来说明清儒治经态度的一面。文章也举出实例,证明经传之间具有密切的关系,而 20 世纪初以来《易》学界“经传分离”的观点,必须修正。至于传统学者以象数论《易》,其是否有效,端视他们如何定义“象”与“数”,对象数的运用又推衍到什么程度。象数相关的课题十分繁复,依从印象,或单凭耳食,都是无法获得正确结论的。在这个领域中,未来可以探讨的问题还有很多。

以上 5 篇文章,《〈易图明辨〉与儒道之辨》附图 10 幅,《论儒道〈易〉图的类型与变异》附图 108 幅,《周敦颐〈太极图〉及其相关诠释问题》附图 54 幅。若随文附列,颇多不便,谨辑录于各篇篇末,以供参考。

从当代诠释学的角度看,20 世纪西方世界的诠释学家都普遍注意到诠释者和文本(text)之间的差异性。从这个角度观察,诠释者在诠释文本时,当然不可能单纯地透过分析文字来还原作者的原意。囿限于特定客观环境

<sup>①</sup> 该文题为《乾嘉治经方法中的思想史线索——从治经方法到治先秦诸子》,其后于 2000 年 12 月 16 日宣读于中研院文哲所“乾嘉学者之义理学第四次研讨会”。该文亦将收入该会议论文集。



的“人”，永远只能透过一个围困着他的时空，来观察另一个时空的文本<sup>①</sup>。在这个认知的基础上，当代诠释学的主要关注点之一，即在于诠释活动中“诠释者”与“文本”之间的距离与互动。

我的看法是：历史兴替，生生不息，晚出的研究者，自有其不可改变的优势。原因在于：尽管古往今来每个人都不免囿限于特定的时空环境，但只有生于后世的诠释者，才能够站在异于经典作者（第一立场）和后来的诠释者（第二立场）的另一个立场，较为全面地观察存在于二者之间的诠释活动，一窥思想史的变迁转移及其精微奥义。当然，他也终会无法避免地将个人的思想理念（第三立场）灌注到经典中，而纵浪于诠释传统的大流。但我始终相信，作为学术文化传统的传承者，生于后世的我们，在某一意义上是可以超越古人的：我们之所以能超越，是因为我们可以解释旧文献<sup>②</sup>，赋予他们新的意义，而旧文献却不能解释我们。然而，也正因如此，当面对数千年的文化传统、经典和古人时，我们更要从心底付出真诚的谦卑。

我于18年前承黄沛荣老师引领入门，始窥《易》学《易》理；十余年来，蒙何佑森老师悉心指导，渐识清代学术。自执行计划以来，又得黄俊杰老师鞭策激励，累积文稿愈多。加上诤友惕励，内子协助，此书始得面世。编辑期间，陈琪薇、傅莉雯、曾宣静、沈凡玉、徐淳琰等几位同学出力甚多；最后内子敏慧为全书校读订讹，备极辛劳，于此一并致谢。

2002年1月3日凌晨郑吉雄识于台北寓庐

① 如舒拉尔马赫(Friedrich Schleiermacher, 1768—1834)认为诠释者与文本作者之间的时空差距，是推动诠释者去了解文本的作者；而海德格(Martin Heidegger, 1889—1976)的思想则被称为 existential-ontological hermeneutics，海德格所谓 existential 即强调人的存在环境所给予的一种局限，亦即说人只能在所存在的位置观察外在的世界，并赋予意义。（以上参考 Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics*, London: Routledge & Kegan Paul, 1980, pp. 98 - 153.）总的来说，我的看法认为，中国的诠释传统和西方的诠释传统最大的差异，是在于中国知识分子的诠释对象偏重以“经典”文本(text)为主，而西方诠释学者则更多注意诠释者的诠释活动。关于这一点牵涉甚广，我拟另文处理。

② 马端临《文献通考·序》：“文，典籍也；献，贤者。”

### 图书在版编目(CIP)数据

易图象与易诠释/郑吉雄著. —上海:华东师范大学出版社, 2007. 11

(儒学与东亚文明研究丛书)

ISBN 978-7-5617-5718-5

I. 易… II. 郑… III. 周易-文集 IV. B221.5-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2007)第 176069 号

本书原名《东亚文明研究丛书·易图象与易诠释》,简体版由台湾大学人文社会高等研究院东亚经典与文化研究计划授权华东师范大学出版社在中国大陆独家出版发行。版权所有,盗版必究。

上海市版权局著作权合同登记 图字:09-2007-125 号

## 易图象与易诠释

著 者 郑吉雄  
项目编辑 钟明奇  
文字编辑 倪佳佳  
责任校对 陆海明  
封面设计 黄惠敏  
版式设计 蒋 克

出版发行 华东师范大学出版社  
社 址 上海市中山北路 3663 号 邮编 200062  
电 话 021-62450163 转各部 行政传真 021-62572105  
网 址 [www.ecnupress.com.cn](http://www.ecnupress.com.cn) [www.hdsdbook.com.cn](http://www.hdsdbook.com.cn)  
市 场 部 传真 021-62860410 021-62602316  
邮购零售 电话 021-62869887 021-54340188

印 刷 者 浙江临安曙光印务有限公司  
开 本 787×1092 16 开  
印 张 19  
字 数 297 千字  
版 次 2008 年 1 月第一版  
印 次 2008 年 1 月第一次  
印 数 6000  
书 号 ISBN 978-7-5617-5718-5/B·364  
定 价 34.80 元

出 版 人 朱杰人

(如发现本版图书有印订质量问题,请寄回本社市场部调换或电话 021-62865537 联系)